Andreas Hofbauer

Uma história de branqueamento ou o negro em questão

Editora UNESP

FAPESP

FUNDAÇÃO EDITORA DA UNESP

Presidente do Conselho Curador
Marcos Macari
Diretor-Presidente
José Castilho Marques Neto
Editor Executivo
Jézio Hernani Bomfim Gutierre
Conselho Editorial Acadêmico
Antonio Celso Ferreira
Cláudio Antonio Rabello Coelho
Elizabeth Berwerth Stucchi
Kester Carrara
Maria do Rosário Longo Mortatti
Maria Encarnação Beltrão Sposito
Maria Heloísa Martins Dias
Mario Fernando Bolognesi
Paulo José Brando Santilli
Roberto André Kraenkel
Editores Assistentes
Anderson Nobara
Denise Katchuian Dognini
Dida Bessana

ANDREAS HOFBAUER

UMA HISTÓRIA DE BRANQUEAMENTO OU O NEGRO EM QUESTÃO

FAPESP
Editora UNESP

WSD-LC
F
2659
.N4
H64
2006 X

© 2006 Editora UNESP

Direitos de publicação reservados à:
Fundação Editora da UNESP (FEU)
Praça da Sé, 108
01001-900 – São Paulo – SP
Tel.: (0xx11) 3242-7171
Fax: (0xx11) 3242-7172
www.editoraunesp.com.br
feu@editora.unesp.br

CIP – Brasil. Catalogação na fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

H642h

Hofbauer, Andreas
Uma história de branqueamento ou o negro em questão / Andreas Hofbauer. – São Paulo: Editora UNESP, 2006.

Inclui bibliografia
ISBN 85-7139-672-8

1. Negros – Brasil – Condições sociais 2. Identidade social – Brasil. 3. Movimentos sociais – Brasil. I. Título.

06-1846.
CDD 305.896081
CDU 316.34-054(=414)(81)

Este livro é publicado pelo projeto *Edição de Textos de Docentes e Pós-Graduados da UNESP* – Pró-Reitoria de Pós-Graduação da UNESP (PROPG) / Fundação Editora da UNESP (FEU)

Editora afiliada:

EULAC
Asociación de Editoriales Universitarias de América Latina y el Caribe

ABEU
Associação Brasileira de Editoras Universitárias

ABDR
Associação Brasileira de Direitos Reprográficos
Cópia não autorizada é crime
Respeite o direito autoral

Aos meus pais,
Johanna Hofbauer e Josef Hofbauer,
e à Raquel.

SUMÁRIO

Prefácio 9
Introdução 13

1 Do mouro ao negro 29
    De cores e escravos na Antigüidade e no medievo 36
    De cores e escravos em Portugal na "Era dos Descobrimentos" 80

2 Raça se impõe 95
    A transformação da raça em categoria científica 99
    Pensamento iluminista e discurso racial 106
    A biologização das diferenças 118

3 Brasil: as infindáveis reformulações do "ideal branco" 141
    A ordem escravocrata 141
    Visões jesuíticas 152
    Status, cor e raça: branquear é preciso 172
    Argumentos abolicionistas 180
    Segregar ou extinguir: o dilema da elite brasileira 197

4 Branqueamento, democracia racial e tipologias étnico-raciais 215
    O holocausto como ponto de inflexão 215
    A força homogeneizadora da Nação 237
    A descoberta do conflito e da discriminação 261

5 Candomblé *versus* movimento negro? 289
Visões e estratégias do mundo do candomblé 291
Visões e estratégias dos movimentos negros 341

Considerações finais: o debate no início do século XXI 407
Bibliografia 427

PREFÁCIO

Nos últimos anos, as discussões em torno do racismo e do anti-racismo alcançaram definitivamente lugar de destaque na agenda das ciências sociais e da política brasileira. Certamente, a preocupação política e as pesquisas sobre o tema já datam de muitas décadas; contudo, não apresentavam a visibilidade assumida recentemente.

O reconhecimento da relevância do tema, mesmo que tardio, é bem-vindo, uma vez que não se trata de apenas *mais um* item entre a ampla gama de questões políticas e acadêmicas que estão ainda por merecer tratamento adequado. Na verdade, a discussão sobre o racismo e as formas de combatê-lo atingem o âmago do auto-entendimento da nação brasileira e de cada um de seus membros, pondo a nu a contradição entre, de um lado, o festejamento discursivo do país livre de preconceitos e, de outro, as práticas sociais e culturais que insistem em reproduzir as hierarquias raciais.

Com efeito, vem se difundindo recentemente a convicção de que identificar e revelar a maneira como as características físicas organizadas em classificações raciais imaginadas influenciam os padrões de relações sociais não é questão que interessa somente a especialistas ou àqueles que são vítimas diretas da discriminação e do preconceito. Afinal, do ponto de vista político e moral, o racismo não torna menores apenas aqueles que ocupam as posições inferiores nas construções culturais existentes e que, portanto, são sistematicamente desfavorecidos no plano da competição pelas melhores oportunidades sociais. Também aqueles que se beneficiam social e economicamente das estruturas racistas são moralmente diminuídos pela existência destas. Estes têm que se haver com o fato de que as posições sociais que ocupam são apenas em parte resultado de seu mérito pessoal. O restante é produto de algo que é infenso a sua ação como indivíduo, qual seja, o enquadramento prévio de suas características físicas nas classificações raciais dominantes.

Do ponto de vista da pesquisa acadêmica, o racismo é um fenômeno de difícil compreensão, dadas as múltiplas faces e dimensões que apresenta. O anti-racismo, por sua vez, constitui campo igualmente complexo. Os muitos discursos maniqueístas e as várias soluções políticas simplistas em circulação escondem a grande dificuldade que é encontrar políticas de combate que sejam, ao mesmo tempo, efetivas, no sentido de eliminar os *particularismos* racistas sem levar, contudo, à obliteração de *particularidades* culturais que se quer preservadas.

O trabalho que o leitor tem em mãos é muito mais que uma mera contribuição adicional à variada gama de livros e artigos sobre o racismo e o anti-racismo lançados nos últimos anos. A qualidade e extensão da investigação historiográfica e a acuidade conceitual que se observa no exame dos problemas estudados fazem deste livro de Andreas Hofbauer obra ímpar na bibliografia brasileira recente.

O eixo central para a reconstrução histórica desenvolvida é a idéia de branqueamento, escolha que logo mostra seu acerto, na medida em que permite apresentar os processos de formação das construções culturais racistas em sua longa duração e em suas conexões com uma história que não começa nem termina nas fronteiras do Brasil. Sob tal aspecto, a contribuição do livro é a de desfazer um conjunto de mal-entendidos recorrentes na produção sobre o tema. Trata-se de mostrar, por exemplo, o equívoco de quem busca opor, de maneira simples, iluminismo e racismo científico ou de quem carrega nas tintas ao descrever a originalidade do "pensamento racial brasileiro". Aqui, o trabalho cuidadoso de Andreas Hofbauer, valendo-se de fontes ainda pouco exploradas, revela as ligações lógicas e históricas daquilo que parecia distante e oposto ou a origem daquelas idéias que, num primeiro exame, se apresentam como novidade.

Para além da história, o serviço prestado pelo presente livro à compreensão do debate atual é igualmente inestimável. As discussões recentes levaram à polarização das posições entre aqueles que defendem que as armas para vencer o racismo encontram-se na própria tradição cultural brasileira, supostamente avessa às classificações raciais, e os que, pela via oposta, acreditam que o racismo só será combatido através da "racialização" das relações sociais e da consolidação de uma "identidade negra" combativa. A forma precisa como Andreas Hofbauer trata os dilemas do anti-racismo no Brasil permite-nos visualizar os limites e simplificações que incorrem os defensores de ambas as posições. Assim, o leitor encontrará no livro argumentos afiados para recusar qualquer tipo de apologia da mestiçagem ou mitificação da cultura nacional integradora. De forma correlata, extraem-se da leitura desse trabalho razões igualmente fortes para suspeitar de projetos políticos assentes na idéia de raça. O livro nos convence que, mesmo quando a recuperação do conceito de raça busca estar atenta ao risco da biologização, ela pode levar a formas diversas de essencialização da pertença e ao aprisionamento de processos múltiplos e dinâmicos de formação identitária em categorias reducionistas.

Assim, evitando a um só tempo os deslizes nacionalistas e as distorções do "racialismo", a investigação de Andreas Hofbauer mobiliza um fino instrumental antropológico e sociológico, de sorte a reconstruir toda a riqueza cultural e os múltiplos matizes políticos dos processos que estuda.

Resta desejar que o livro tenha ampla circulação e que a qualidade e maturidade da reflexão nele desenvolvida iluminem as muitas zonas de sombra no debate político e intelectual sobre o racismo e o anti-racismo no Brasil.

Sérgio Costa
dezembro de 2005

INTRODUÇÃO

O tema central deste livro é a análise e a reavaliação do que se convencionou chamar de "ideologia do branqueamento". A escolha é resultado de um longo caminho, que se iniciou com uma crítica de conceitos e abordagens teóricas sobre a "questão do negro". A idéia inicial foi estudar, sob uma perspectiva crítica, a noção de "resistência negra" à luz do movimento negro e do candomblé (como pensada, por exemplo, por Bastide 1985 [1960] e Borges Pereira, 1984). A escolha desses "dois pólos" de representação do mundo negro justificava-se pelo discurso do movimento que, sobretudo a partir do final dos anos 1970, começava a conceber e enaltecer as diferentes formas de "cultura negra" como focos de resistência. Esse discurso, fomentado por vários grupos do movimento negro, visava promover a junção entre "forças políticas" e "forças culturais". Projetava-se, assim, o desenvolvimento de alianças políticas duradouras e atuações conjuntas entre militantes negros e o "povo de santo", já que o candomblé vinha sendo visto como a "religião mais negra" do Brasil.

As tentativas de pôr em prática a integração entre "o político" e "o cultural-religioso" revelaram-se difíceis. Um ou outro militante começou a participar da vida de um terreiro, motivado a compreender as raízes culturais do povo negro. Alguns chegaram a iniciar-se. Outros, porém, distanciaram-se depois de um certo período de contato mais ou menos intenso. A maioria dos adeptos e sacerdotes, por sua vez, não tem demonstrado muito interesse em estreitar relações com os movimentos políticos reivindicatórios. Em certas ocasiões (por exemplo seminários e atos públicos promovidos em datas comemorativas, como o dia 20 de novembro), algumas lideranças do candomblé apresentam-se em público, lado a lado, com representantes dos movimentos negros. São (ainda) relativamente poucos os sacerdotes que se têm engajado em lutas políticas contra a discriminação racial e mesmo contra atos discriminatórios contra as casas de candomblé. É claro, não se pode generalizar, pois a situação varia de lugar para lugar: há regiões onde o candomblé é mais expressivo (Bahia) e outras onde a tradição do movimento negro pesa mais (São Paulo).

Embora tenha se articulado, mais recentemente, no meio do candomblé um "movimento" que costuma ser chamado de "reafricanização", pode-se verificar que a participação ativa de pessoas com cor de pele mais clara nos terreiros tem aumentado continuamente (há, inclusive, entre aqueles que promovem a "reafricanização" um número não desprezível de brancos). Tanto que Reginaldo Prandi, especialista em pesquisa sobre religiões no Brasil, afirma que, já desde a década de 1960, o candomblé deixou de ser uma "religião étnica". Paralelamente a esses processos, o mundo dos movimentos negros desenvolveu também novas formas de luta e passou por uma série de mudanças. Boa parte da militância negra tem-se profissionalizado e conseguiu, mais recentemente, conquistar espaços (organismos de governo, universidades públicas) que pouco tempo atrás eram tidos como "espaços de branco".

Diante dessa realidade, meu desafio era entender esses "descompassos" entre o "negro político" e o "negro cultural-religioso". Com o passar do tempo, descobri que os debates sobre "o negro", tanto no meio acadêmico como numa roda de militantes, ou ainda em meio aos adeptos do candomblé, podem ser extremamente controversos e conflituosos. Percebi que a palavra "negro" vem sendo usada – muitas vezes num único discurso – com conteúdos semânticos bastante diferentes: ora refere-se à cor de pele, ora a uma "manifestação cultural" herdada do mundo africano, ora a um "jeito de ser", de mexer-se, ora ainda a um estilo musical, e assim por diante.

Em meu afã de compreender o problema, passei a levantar questões sobre a delimitação dos meus "objetos de pesquisa". Será que o adjetivo "negro" expressa a mesma coisa quando falamos do movimento negro e da religiosidade negra no candomblé? O que ou quem é negro no movimento negro? O que, quem e por quem é concebido negro no candomblé? Quis entender o porquê dessa confusão, dessas ambigüidades e incoerências no uso do termo "negro", não apenas no linguajar cotidiano, mas também em estudos específicos sobre a questão.

Minhas leituras e questionamentos levar-me-iam a avaliar que não é apropriado pensar a realidade cultural e social brasileira a partir de um esquema dicotômico que opõe "preto/negro" a "branco". A porcentagem de apenas 6,2% de pretos levantada pelo último censo oficial (IBGE, 2000) e o registro de 136 cores diferentes na pesquisa do mesmo instituto (IBGE-PNAD, 1976) como autodenominações são apenas dois dados estatísticos que apontam para uma complexidade maior dessa questão. Sabemos que as 136 denominações coloridas documentadas tampouco representam critérios de diferenciação reconhecidos pela maioria dos brasileiros.

Ocorre com certa freqüência que a autopercepção não corresponde às denominações dadas por outras pessoas. Ocorre também que essas identificações mudam de acordo com os contextos e espaços sociais, o que é um indício de que os termos diferenciadores não podem ser entendidos simplesmente como tentativas de descrever objetivamente um outro ou a si próprio.

Como explicar o fato de uma única pessoa poder ser registrada como "pardo" na certidão de nascimento, ser xingada de "preto" na rua, ser chamada carinhosamente de "moreninho" pelos colegas de trabalho e ainda, talvez, sentir-se "negro" no meio de militantes? Como entender os descompassos entre autoidentificação e atribuições alheias?

Descobri, num primeiro momento, que certas confusões geradas pelo uso do termo "negro" tinham origem na história desse conceito, intrinsecamente ligado às concepções específicas das chamadas "teorias raciais". Assim, convenci-me de que era necessário tratar termos como "negro" e "branco", mas também as noções de raça, cultura e identidade, como conceitos-chave de discursos de inclusão e exclusão, desenvolvidos primeiramente no mundo ocidental. Não apenas me dei conta de que conceitos e sua semântica sofrem alterações ao longo do tempo – fato há muito tempo já constatado pelos filólogos –, como também descobri que os critérios para incluir e excluir um outro (isto é, definir "o outro") são construções históricas e culturais – uma questão aparentemente óbvia, cuja aplicação coerente, porém, exige mediações complexas. E é nessa aparente obviedade, tão primordial para a abordagem antropológica, que reside a enorme dificuldade de desfazer o emaranhado conceitual em que se encontra hoje a pesquisa especializada.

Colocava-se para mim, pois, a seguinte questão: como enfrentar esses problemas teórico-metodológicos sem tornar-me prisioneiro dos conceitos e critérios históricos, que surgiram, justamente, para fundamentar e interpretar diferenças entre os seres humanos? Para diminuir tais riscos analíticos, parecia-me imprescindível conectar a análise dos conceitos e critérios históricos específicos à investigação de seu "valor ideológico", isto é, vincular a pesquisa a uma referência supra-ordenadora dos respectivos significados ideológicos de inclusão e exclusão em cada contexto social.

Pautado no pressuposto teórico de que todas as palavras e, deste modo, os conceitos são compostos não apenas de significantes, mas também de significados que afirmam "realidades" e delimitam idéias, decidi assumir o critério de inclusão e exclusão como recurso metodológico. Em defesa desse meu ponto de vista, afirmo que a escolha de tal espécie de metacategoria torna mais fácil a detecção de mudanças de paradigma ao longo dos processos históricos. E mais: acredito que, ao se abordar as noções de cor, raça e cultura como "conceitos de inclusão e exclusão", torna-se possível debater essas idéias não apenas sem cair na "armadilha" dos próprios conceitos (isto é, reduz-se o risco de reificar os conceitos), mas também sem tirar-lhes o conteúdo ideológico elaborado em contextos históricos específicos. Respeitando a historicidade e a carga ideológica dos conceitos construídos em cada contexto histórico, previne-se a tentação de tratar os termos "cor", "raça" ou "cultura" como "constantes antropológicas", isto é, como "conceitos em si neutros", passíveis de serem transpostos para diferentes épocas e sociedades sem que se façam as devidas mediações históricas e teóricas.[1]

Defendo, portanto, a idéia de que as palavras e, deste modo, os conceitos são produtos histórico-culturais que expressam intencionalidades individuais e coletivas, e, conseqüentemente, podem e devem ser vistos como intimamente ligados à "construção da realidade social". Num artigo recente, em que aborda a questão do racismo e do conceito de raça, Colette Guillaumin (1988, p.159), socióloga francesa especialista em assuntos relacionados a sexismo e racismo, enfatiza a necessidade de estudar conceitos e história social conjuntamente. Ela faz questão de afirmar que "palavras e ações não pertencem a mundos diferentes e independentes entre si: são elementos de uma mesma situação". Para essa autora:

> as palavras e a maneira de usá-las, sua história, suas derivações, suas associações e significados implícitos, tal como seu significado explícito, são elementos das relações sociais e dos fenômenos sociais. [...] Como *instrumentos da tradição*, tanto do conhecimento quanto daquela concepção do mundo difusa que caracteriza uma sociedade ou grupos desta sociedade, marcam a percepção e a ação. Como *unidades de significado* são módulos concretos das ideologias: o que um falante de latim do mundo ocidental do século XVI entende, quando escuta, lê ou usa a palavra "raça", distingue-se muito daquilo que essa palavra significa para um ocidental do século XX, independentemente da língua que este fala. (Guillaumin, 1998, p.161; trad. e grifos do autor).

Num artigo publicado na revista *Man*, em 1993, Peter Wade, antropólogo inglês, já chamava a atenção para o fato de o campo dos "estudos raciais" ainda não ter se livrado de abordagens "naturalizadas". Embora a maioria dos especialistas em "assuntos raciais" (incluindo autores como Banton e Rex) afirme enfaticamente que a noção de raça é um conceito historicamente construído, muitos destes autores tratam as "variedades fenotípicas" como um dado biológico neutro, como mera constatação sem valoração nem conteúdo ideológico. Dessa forma, constata Wade, transfere-se a "conceituação naturalizada" da idéia de raça para o "fenótipo" – o que invalida em grande parte a afirmação de que raça seria uma construção social, pois a cor de pele negra continua a ser tomada/tratada como um dado da natureza, e não como um argumento ideológico. O autor critica o fato de muitos estudos passarem a idéia de que a diferenciação segundo a cor de pele proviria de uma capacidade natural do ser humano, como se algumas diferenças fossem "naturalmente" mais significativas do que outras.[2]

Wade (1993, p.31, trad. do autor) e também Donna Haraway insistem em dizer que "o reino da natureza" não se apresenta aos seres humanos como um campo neutro. Os dois pesquisadores partem do princípio de que o "conhecimento é um processo social, de maneira que o conhecimento sobre a natureza não pode ser simplesmente separado das categorias culturais daqueles que produzem o conhecimento". Somente uma postura objetivista, diz Wade, permite isolar uma realidade orgânico-biológica e tratá-la de forma totalmente separada das construções culturais. É que se pressupõe aqui, implicitamente, que a primeira – a realidade natural – pode ser conhecida independentemente da segunda e tende-se a ignorar a importância de processos intersubjetivos na construção da consciência individual e coletiva. Na conclusão de seu trabalho, o autor insere sua crítica conceitual no combate às discriminações raciais:

---

[1] Cf. tb. a crítica de Forbes (1993, p.3, 5), a respeito da projeção da noção semântica atual da palavra "negro" em outras épocas, na história dos Estados Unidos: "*We may think we know what the word 'negro' means today but do we know what it meant in 1800 in Virginia? [...] It is, rather, an empirical problem which can only be solved by discovering through documentary and other evidence exactly how such terms were used. This is not an easy task, for reasons which will become clearer later. In short, we cannot move, historiographically, from word to word or concept to concept across the centuries. We must instead actually engage the primary data in order to 'touch reality'*". Esse autor defende os seguintes princípios metodológicos para poder detectar mudanças semânticas dos conceitos: "*In our efforts to reconstruct the story of Black African-Native American relations it is necessary, then, to begin with an analysis of the evolution of the meaning of racial terms, for only in this way can we hope to identify people of American an African ancestry in the past. But the study of words alone does not, in fact, reveal the subtleties of actual usage. And thus I have had to delve into many aspects of Native American-Black African history in order to reconstruct the environments in which racial and color terms have evolved and been given a new or different content*".

[2] "*Phenotypical variation is presented as an undifferentiated* continuum *which becomes socially constructed, but the focus on what are already 'known' to be 'racial' aspects of phenotype, implicitly presents people as predisposed to perceive and attach significance to those particular aspects*" (Wade, 1993, p.25). Wade insiste em dizer que o discurso sobre a biologia e a natureza tem de ser visto também como "historicamente situado": "(...) '*nature is also a cultural construction in which scholars are embedded and which they reproduce: phenotype, as used in the race literature, is not a neutral base-line, but has been discursively pre-constructed into 'phenotype of a racial nature*'". E Haraway complementa: "*biology remain[s] a human culture-specific discourse, not the body of nature itself*" (in: Wade, 1993, p.18-22, 31).

> A maneira como as ciências sociais usam conceitos e termos é importante, e meu argumento é que usos correntes de idéias sobre fenótipos e diferenças fenotípicas tendem a naturalizar categorias “raciais” e tornam-nas mais rígidas. Nosso objetivo não é apenas reduzir a discriminação racial, mas também desestabilizar significados (Wade, 1993, p.26; trad. do autor).

A reflexão de Wade serve de alerta para que categorias como raça, fenótipo ou cor não sejam entendidas como “dados objetivos” da realidade, mas muito mais como partes integrantes de discursos específicos sobre o mundo empírico.[3] Sem querer, evidentemente, negar que haja diferenças entre os seres humanos, penso que é preciso ligar as abordagens sobre “diferenciação de cor de pele” à fundamentação teórico-ideológica dos diferentes discursos de inclusão e exclusão de cada época. Há que perguntar, em primeiro lugar, quais são os motivos e objetivos que fazem com que seres humanos incluam e excluam outros seres humanos, e por que esses motivos e objetivos mudaram ao longo da história do Ocidente. Ou seja, deve-se questionar primeiramente por que, a partir de um determinado período histórico, os europeus começaram a dar ênfase numa distinção pela cor de pele das pessoas.

E foi por meio desta orientação metodológica que busca analisar os discursos ideológicos e científicos, especialmente o uso de conceitos de inclusão e exclusão dentro de seus contextos histórico-culturais, que fui descobrindo a importância do branqueamento dentro da história do racismo no Brasil. Mesmo que o branqueamento venha sendo citado em estudos acadêmicos recorrentemente como um elemento característico do racismo no Brasil (isto é, venha sendo lembrado como um conceito-chave para caracterizar e compreender as “relações raciais” no Brasil e também na América Latina),[4] constata-se, curiosamente, que há relativamente pouca reflexão teórica sobre este fenômeno sociocultural. Em muitos textos de especialistas no tema “discriminação racial no Brasil”, o conceito de branqueamento aparece como um dado adicional, ou até como elemento explicativo, inserido em reflexões mais genéricas sobre o “racismo brasileiro”. Mas são raros os trabalhos que se propõem a tomar o branqueamento como “objeto” de reflexão e de investigação. O termo refere-se quase sempre à idéia de mudança biológica (de cor de pele), mas não só: muitas vezes, não fica claro se descreve exclusivamente uma alteração biológica ou se se refere também ao campo da cultura.[5]

Bastide (1985, p.54), por exemplo, comentou o aumento da proporção da categoria “branco” no censo de 1872 com as seguintes palavras: “Começara o branqueamento do país ou sua ‘arianização’ como às vezes se diz.”[6] Nos trabalhos mais recentes, a maioria dos autores usa a expressão “ideologia do branqueamento” para enfatizar o fato de que, com esse termo, querem descrever um discurso ideológico. Mas também é comum pesquisadores que insistem nesse refinamento conceitual recorrerem ao mesmo termo para expressar um “branqueamento concreto” da cor de pele da população. Ou seja, ocorre com freqüência que as reflexões sobre essa temática carecem de uma distinção rigorosa entre análise do discurso ideológico e análise da realidade empírica.

---

[3] Em outro trabalho, *Race and ethnicity in Latin America*, Wade deixa claro que os conceitos de raça e etnicidade não devem ser entendidos como termos com referências fixas: “[...] *I argue that we have to see each term in the context of a history of ideas, of Western institutionalised knowledge (whether social or natural science) and of practices. Race and ethnicity are not terms that refer in some neutral way to a transparent reality of which social science gives us an ever more accurate picture; instead they are terms embedded in academic, popular and political discourses that are themselves a constitutive part of academic, popular and political relationships and practices*” (Wade, 1997). Smedley (1993, p.15) enfatiza a força cognitiva embutida na construção ideológica do conceito de raça. Para a autora, “*race is a shorthand term for, as well as a symbol of, a ‘knowledge system’; a way of knowing and looking at the world and of rationalizing its contents (in this case, other human beings) in terms that are derived from previous cultural-historical experience and reflective of contemporary social values, relationships, and conditions.*”

[4] Y. Maggie (1966, p.233), por exemplo, caracterizou o “mito do branqueamento” como “operador lógico que organiza nossa sociedade.”. Para A. S. Guimarães (1999, p.49) “a idéia de ‘embranquecimento’ é, com certeza, aquela que especifica o nosso pensamento racial.”

[5] Em alguns casos, a adição do adjetivo “cultural” ou “social” procura diferenciar o uso semântico da palavra. Cf., por exemplo, Cardoso e Ianni (1960, p.20) e Hasenbalg (1979, p.240).

[6] Em livro posterior, *As Américas negras* (1974 [1967]), Bastide atribui, aparentemente, ao termo “branqueamento” um conteúdo mais simbólico-cultural: “Podemos dizer que a ascensão do homem de cor, nas duas Américas, faz-se pela incorporação ou pela interiorização, nele, dos modelos brancos. (...) Ora, o que define esta classe média não é tanto o dinheiro, mas a aceitação dos valores da classe branca, o puritanismo nos costumes, o desejo de consideração, as boas maneiras, a preocupação com a educação, a instrução dada às crianças. Enfim, podemos dizer que este processo de ‘branqueamento’ do negro se faz, no domínio familiar, pela passagem da família maternal à paternal; no domínio religioso, pela passagem das igrejas de restauração a igrejas fundamentalistas (...); no domínio, enfim, do casamento, a passagem do casamento costumeiro ao casamento civil e religioso, da deserção conjugal ao divórcio legal, e essa passagem se simboliza na escolha do cônjuge (homem escuro mais instruído, tomando uma mulher mais clara para ter filhos de cor mais próxima da dos brancos ao qual ele quer integrar-se).

Na América Latina, o processo de integração do negro na sociedade nacional faz-se também pela aceitação do modelo dos brancos; o negro deve tornar-se, para ser aceito, ‘um homem de alma branca’, conforme uma expressão que encontramos na América de língua portuguesa e de língua espanhola” (Bastide, 1974, p.183, 184; grifo do autor).

As palavras de Andrews são exemplares para demonstrar o perigo desse deslize:

> A única saída para os negros afligidos por este medo era abraçar a "tese do branqueamento" desenvolvida na virada do século por intelectuais brasileiros em resposta a um racismo científico europeu. Os racistas científicos doutrinários consideravam a mistura racial como um processo regressivo, em que o ancestral racial europeu era enfraquecido e diluído ao ser misturado com aquele das pessoas não brancas. Alguns intelectuais brasileiros aceitaram esta doutrina, e seu implícito prognóstico triste para países em que a miscigenação era disseminada. Outros, no entanto, imaginaram uma resposta extremamente criativa que, na verdade, levava o racismo científico um passo adiante. Declarando que os teóricos europeus tinham muito pouca fé em sua própria herança racial, pensadores brasileiros como João Baptista Lacerda e F. J. Oliveira Viana disseram que, quando os brancos misturavam seus genes (ou, na linguagem da época, seu sangue) com aqueles dos não brancos, era a herança racial branca, e os atributos raciais brancos, que tendiam a dominar nos produtos dessas uniões. Por isso, com o tempo, e supondo a chegada continuada de imigrantes europeus no país, a mistura racial pouco a pouco "eliminaria" as características raciais africanas e indígenas e produziria o "branqueamento" final do Brasil" (Andrews, 1998, p.212).

Se nesse trecho o branqueamento é tratado como uma questão "puramente" ideológica, algumas páginas adiante, esse autor utiliza a mesma categoria, branqueamento, para descrever "fatos" da "realidade empírica" (isto é, comportamentos que visam à ascensão social):

> O branqueamento é alcançado por vários meios: por meio do sucesso econômico, por meio do cultivo de amigos e conhecidos brancos, por meio da adoção consciente das normas e do comportamento da vida dos brancos de classe média. O meio mais eficaz do branqueamento – e um dos mais buscados – é casar-se com uma pessoa mais clara (de preferência, branca) e produzir filhos mais claros (de preferência, brancos) (Andrews, 1991, p.177; trad. do autor).

As análises sobre o surgimento da "ideologia do branqueamento" costumam ser curtas e repetitivas, referindo-se quase sempre a algumas idéias específicas de certos pensadores da virada do século. Na passagem acima, Andrews praticamente reproduz a abordagem feita por Skidmore já em 1974. Também nas análises de Skidmore (1989 [1974], p.81) sobre o branqueamento, o limite entre a descrição de um fenômeno ideológico e a constatação de um "dado real" é tênue. Em *Preto no branco* (*Black into White*), o autor refere-se ao branqueamento como um discurso científico e político do final do século XIX, que se apresentava como "a solução nacional" para os problemas sociopolíticos pós-abolição: "Aceita pela maior parte da elite brasileira nos anos que vão de 1889 a 1914, era teoria peculiar ao Brasil. Poucas vezes apresentada como fórmula 'científica' e jamais adotada na Europa ou nos Estados Unidos [...]."

Entretanto, Skidmore confere ainda ao branqueamento a qualidade de um fato biológico-estatístico quando cogita que a diminuição da reprodução da "população preta" (detectada em pesquisas quantitativas) pode ter contribuído "de maneira substancial para o processo de 'branqueamento', cuja promoção", diz o autor, "tornou-se o coração do ideal racial brasileiro" (p.59). Aqui, um "dado empírico supostamente neutro" – a redução numérica dos negros – tende a fundir-se e confundir-se com um discurso ideológico sobre essa mesma realidade.[7]

Mais recentemente, vários autores brasileiros, ao seguirem esta linha de interpretação de Skidmore, têm reforçado a idéia de que a ideologia do branqueamento nasceu num momento de incertezas, no contexto histórico-político da transformação da sociedade escravista para um novo modelo social, o sistema capitalista. Avalia-se que as "teorias raciais" clássicas, que ganharam força a partir da segunda parte do século XIX na Europa e nos Estados Unidos e que condenavam a miscigenação, punham em xeque a viabilidade do projeto de modernização do país.

Segundo esta análise, a idéia do branqueamento serviu como uma saída ideológica para esse momento crítico de transformações na política e na economia. Serviu à elite política e econômica do país também como argumento para promover uma grande campanha de "importação" de mão-de-obra branca européia – o que teria como "efeito colateral", a marginalização (não-integração) dos negros na nova sociedade de classe que estava surgindo nos centros urbanos do país.

Lê-se, portanto, repetidamente, nos diversos comentários e trabalhos que abordam o racismo no Brasil, que o branqueamento é uma ideologia (ou uma teoria) genuinamente brasileira que surgiu no final do século XIX como uma adaptação das teorias raciais clássicas à situação brasileira. Segundo Antonio Sérgio Guimarães (1995, p.37), por exemplo, as linhas diretrizes das teorias raciais clássicas foram assimiladas, mas modificadas em dois pontos: (1) questionava-se o caráter inato das diferenças raciais; (2) não se aceitava que a mistura racial levaria obrigatoriamente à degeneração das raças. Lilia Schwarcz (1966a, p.172, 178), cujas reflexões sobre o racismo se baseiem em premissas substancialmente diferentes daquelas de Guimarães, apresenta uma interpretação quase idêntica. Confira as seguintes palavras da autora: "[...], se existe uma teoria que é de fato criada no Brasil, é a teoria do branqueamento, de inícios do século [XX]", e: "[...] os intelectuais eram obrigados a lidar com uma parte da teoria [racial clássica] e obliterar outra."

---

[7] A dificuldade de discernir claramente entre análise de um discurso ideológico e descrição de um "fato empírico" é perceptível já num artigo escrito por Guerreiro Ramos em 1954. Guerreiro Ramos (1954, p.207-208; 1957, p.180) usou o conceito "ideologia da brancura" para caracterizar um valor estético com conteúdo sociopolítico: "Dir-se-ia que na cultura brasileira o branco é o ideal, a norma, o valor, por excelência." Em outro lugar, depara-se com a diferença existente entre o branco como idéia (ideal) e o branco como dado concreto da realidade empírica. Sem, porém, aprofundar em termos teóricos essa disparidade conceitual, Ramos afirma: "Grifo a palavra branco, pois que o nosso branco é, do ponto de vista antropológico, um mestiço, sendo entre nós, pequena minoria o branco não portador de sangue negro."

Quero crer que minha proposta teórico-metodológica, que se concentra numa reconstrução histórica e contextual de categorias como "negro" e "raça" e, desta forma, permite uma reavaliação do fenômeno do branqueamento, pode jogar também uma nova luz sobre o racismo no Brasil. Hoje, a grande maioria dos cientistas, mas também a maior parte dos políticos e da população brasileira, admite que o Brasil não está livre da pecha do racismo.[8] No que diz respeito à interpretação do fenômeno da discriminação racial no Brasil, podemos perceber, porém, muita divergência. Contudo, parece-me, que há, pelo menos, um consenso: a maioria dos pesquisadores e mesmo dos militantes negros tende a concordar que há algo de específico no "racismo brasileiro". O racismo no Brasil possui certas características próprias que o diferencia das formas de discriminação e de exclusão conhecidas dos Estados Unidos, da África do Sul e dos racismos europeus históricos (nazismo) e atuais, mesmo que possamos detectar semelhanças e influências mútuas entre os fenômenos.

Por quê? O que torna o racismo no Brasil diferente? Será a miscigenação histórica que criou um grupo intermediário entre brancos e negros que "borrou" as fronteiras entre a "raça branca" e a "raça negra"? Ou será o fato de que muitos negros não se assumem como negros? Ou será ainda a força da ideologia da "democracia racial" que faz com que os processos de exclusão ocorram de forma diferente, mais velada? É aí, nestes pontos de interpretação que as opiniões começam a divergir – e muito.

Num artigo recente, publicado na revista *Novos Estudos* (n°59, 2001), Monica Grin (2001, p.178) analisa que uma das divergências básicas entre os especialistas no assunto provém daquilo que ela chama de "falta de um consenso quanto ao 'estatuto ontológico' da 'raça' no Brasil." No seu último livro *Classes, raças e democracia*, Guimarães (2002, p.54) – um dos pensadores que mais

---

[8] Fernando Henrique Cardoso foi o primeiro presidente da República a admitir publicamente que existe um "problema racial". Segundo uma pesquisa promovida pelo Datafolha em 1995, 89% dos brasileiros afirmam que há "preconceito racial" no Brasil.

tem se dedicado à análise e ao combate do racismo e mais tem publicado sobre este assunto recentemente – aponta para o mesmo problema quando fala de uma "diferença ontológica fundamental entre alguns antropólogos, como Yvonne Maggie e Peter Fry, por exemplo, e alguns sociólogos como [ele próprio] eu."

Penso que é defensável distinguir, no meio das muitas e diferentes abordagens teóricas existentes, grosso modo, dois pólos de argumentação que se opõem.[9] Estou ciente de que a tipologia que segue não passa de uma "diferenciação grosseira" que tende a achatar certas diferenças importantes que existem entre as diversas abordagens e tende ainda a simplificar as concepções teóricas dos autores. Mesmo assim, arrisco-me a fazê-lo com o objetivo de mostrar: (1) que tradições divergentes na concepção (construção) do "outro" estão ligadas diretamente a interpretações diferentes do fenômeno do racismo; e (2) que uma abordagem contextual da construção do "outro" pode, talvez, superar problemas teóricos intrínsecos a cada uma das tendências citadas.

De um lado, temos uma tradição basicamente sociológica que se concentra na análise das relações entre negros e brancos, e mais especificamente no aspecto da desigualdade social entre estes "grupos raciais".[10] Autores dessa tradição "mais sociológica" têm revelado – com uma grande quantidade de trabalhos empíricos e com dados estatísticos detalhados – a situação desprivilegiada dos negros em relação aos brancos, isto é, a existência de "discriminação racial" em todos os âmbitos da vida social. A essa linha de pesquisa, opõe-se uma tradição "cultural-antropológica" que tende a abordar as "relações raciais" a partir de um suposto "estilo de vida brasileiro" específico. Ou seja, esta postura teórica busca inserir, quando não subordinar, a questão racial a uma abordagem mais ampla de toda a "sociedade e/ou cultura brasileira". Autores dessa tradição "mais antropológica" tendem a analisar, num primeiro momento, especificidades do "mundo simbólico", e, a partir da compreensão da construção dos "valores culturais", propõem-se a refletir sobre o racismo no Brasil.

Roberto DaMatta (1997, p.71-73) afirma, ao comparar a questão racial no Brasil com a situação nos Estados Unidos, que "[o] problema básico [...] – sem o qual a questão racial não pode ser entendida –, jaz no estilo cultural por meio do qual as duas sociedades elaboram, constroem e lidam com as suas diferenças." O antropólogo chama a atenção para o fato de que, diferentemente do "sistema racial" bipolar dos Estados Unidos que define o mestiço como "negro", no Brasil, as relações sociais são dominadas por "uma ideologia de mistura e ambigüidade", que faz com que o mestiço simbolize "integração."

---

[9] Jacques D'Adesky (2001) e Sérgio Costa (2002b) propõem classificações semelhantes quando analisam os diferentes discursos acadêmicos anti-racistas: opõem anti-racismo diferencialista a anti-racismo universalista; e anti-racismo igualitarista a anti-racismo integracionista.

[10] Esta linha de pesquisa remete, em termos históricos e, até certo ponto, também metodológicos, aos estudos das "relações raciais" promovidas pela Unesco no Brasil (sobretudo ao trabalho de Florestan Fernandes) e seria retomada, sobretudo a partir do final dos anos 1970, por pesquisadores como Carlos Hasenbalg, Nelson do Valle Silva e outros.

Autores como DaMatta, Peter Fry (1995, 1996, p.134) e Schwarcz (1998, p.236) costumam dizer que, mesmo que o "mito da democracia racial" não corresponda à realidade, este mito – por si só – constitui um ideal, um valor social para a maioria da população brasileira. Por isso, segundo Schwarcz, por exemplo, não adianta, não basta "desmascarar" a "democracia racial" como uma "falsa ideologia", como teria feito Florestan Fernandes e seus seguidores. É preciso "levar os mitos a sério" para entender por que as pessoas evitam explicitar o conflito, e preferem – em vez de criar "identidades fechadas" – "negociar" constantemente suas identidades etc.

Em oposição radical a tais interpretações, autores como Guimarães (1999, p.43, 44) baseiam sua reflexão numa diferenciação essencial entre dois grupos: brancos e negros. E, a partir desse pressuposto metodológico, ele entende a grande quantidade de termos de cor, que são usados no cotidiano ("moreno claro", "moreno escuro", "marrom bombom" etc.), como representações metafóricas do sistema racial (bipolar) clássico. Assim, afirma que "(...) a 'cor', no Brasil, funciona como uma imagem figurada de 'raça'".[11] Baseado nessa análise, Guimarães (1995, p.43) reivindica a reintrodução do conceito "raça" como uma categoria analítica. Propõe um "discurso racialista" como um recurso de autodefesa que deve ajudar a recuperar o sentimento étnico, o sentimento de dignidade, de auto-estima e de autoconfiança. E a "racialização" deve servir ainda como uma "base conceitual-acadêmica" que permita articular e agilizar a luta por políticas públicas compensatórias.

As diferenças entre as "duas linhas" de análise parecem, de fato, insuperáveis e inconciliáveis. De um lado, as análises "mais cultural-antropológicas" têm contribuído muito para aprofundar e sofisticar a reflexão sobre a dinâmica e sobre as ambigüidades que marcam a questão complexa das identidades no Brasil. Mas, na medida em que tendem a interpretar a construção das "diferenças" e, portanto também, as "relações raciais" a partir de um "etos brasileiro" (quase como uma espécie de "essência do ser brasileiro") que se situa além do processo histórico, tais análises correm, por vezes, o perigo de se transformar num discurso justificatório dos "mitos sociais".[12]

De outro lado, a "essencialização" das categorias de negro e branco possibilitou questionar e denunciar os "mitos" como discursos ideológicos de dominação e possibilitou também desenvolver trabalhos estatísticos sobre a discriminação racial. Mas, ao mesmo tempo, esse tipo de abordagem, que parte da existência de "grupos com fronteiras fixas", não dá pistas teórico-metodológicas para interpretar a complexa questão da identidade.

Ambas as "linhas de interpretação" (a "cultural-antropológica" e a "sociológica") afirmam que raça não deve ser entendida como um "dado biológico", mas como uma "construção social".[13] E parece-me que o nó da "falta de consenso em torno da ontologia do conceito de raça" poderia ser desfeito exatamente por meio de uma análise cuidadosa da maneira como a idéia de "negro" (e de "branco") e a idéia de "raça" foram construídas no Brasil, ao longo da história do país. É aqui que entra a minha crítica, a minha proposta teórica e metodológica, que, é claro, é apenas uma – mais uma – interpretação possível dessa questão complexa. Uma vez que reconhecemos que "raça" e também "negro" e "branco" não são "dados naturais", mas "construções sociais" que estão ligadas a e se articulam como "idéias culturais" que têm sido usadas como critérios de inclusão e exclusão, reivindico que deveríamos tratar tais conceitos também como parte integrante im-

---

[11] Guimarães (1999, p.44) postula que não há denominação de cor sem a existência de uma ideologia racial. Diz o autor: "Alguém só pode ter cor e ser classificado num grupo de cor se existir uma ideologia em que a cor das pessoas tenha algum significado. Isto é, as pessoas têm cor apenas no interior de ideologias raciais". E Guimarães (1996, p.143) afirma ainda que, desde os primórdios da história do Brasil, a "'[c]or' é (...) uma construção racialista" (in: M. Chor Maio; cf. tb. Guimarães, 1995, p.27).

[12] Mesmo que a intenção dos autores não seja a da defesa dos "mitos sociais", a ênfase na importância de analisar o "mundo simbólico" em detrimento de outros fatores levou à formulação de ataques, por vezes, bastante ácidos. Os autores, que são acusados, de forma indireta e, por vezes, direta, de emperrar procedimentos políticos efetivos de combate ao racismo, sentem tais críticas como dolorosas e indevidas. Cf. as palavras de P. Fry (2005 [2000], p.240): "Acho difícil não ficar ao lado daqueles que rejeitam as tentativas de interpretar como fundamentalmente errados o 'modelo brasileiro' ou a 'inteligência sociológica brasileira'. Agir de outra forma seria renegar os princípios básicos de minha disciplina e sucumbir às pressões para capitular diante da inevitabilidade da 'racialização' do mundo. Ainda assim, é doloroso assumir essa posição contrária à opinião dominante de tantos de meus amigos e colegas, inclusive daqueles envolvidos no cipoal da luta anti-racista no Brasil, atraindo, como realmente acontece, acusações de 'neo-freyrianismo', de representar o privilégio branco ou mesmo de falta de preocupação com o racismo e a desigualdade 'racial'".

[13] Cf. as palavras de Guimarães (2002, p.50): "Reconheço, todavia, que a minha argumentação repousa sobre dois pressupostos às vezes difíceis de serem percebidos. Primeiro, não há raças biológicas, ou seja, na espécie humana nada que possa ser classificado a partir de critérios científicos e corresponda ao que comumente chamamos de 'raça' tem existência real. Segundo, o que chamamos 'raça' tem existência nominal, efetiva e eficaz apenas no mundo social e, portanto, somente no mundo social pode ter realidade plena".

portante da história da discriminação, isto é, como elementos ideológicos fundamentais da história do racismo.

Nesta perspectiva que proponho, é importante ainda não restringir a análise exclusivamente aos discursos da elite (discursos políticos oficiais, científicos) sobre os "outros", mas investigar também as concepções a respeito dos "outros" que se articulam "na base". Ou seja, acredito que, para entendermos o "racismo", temos de entender como a "ação" da elite (econômica, intelectual) se relaciona com a (re-)ação popular. É preciso estudar a conjugação entre discursos, concepções do mundo, ideologias, e, é claro, condições econômicas e sociais.

Com esta proposta metodológica procuro também "construir uma ponte" entre as duas tradições acadêmicas esboçadas. Pois parece-me de fundamental importância não dissociar, na análise, a problemática da "desigualdade social" da questão das "especificidades simbólicas/culturais", tratando-as de forma integrada.

Dessa forma, é possível mostrar que:

- As concepções de negro e de branco foram desenvolvidas inicialmente como um discurso ideológico independente da idéia de raça.
- O termo "raça" foi usada durante muito tempo como uma idéia não "essencializada", e isso não apenas no Brasil.
- A idéia de transformar negro em branco pode ser interpretada como um ideário (ou "ideologia") antigo que ganhou força simultaneamente com concepções específicas do mundo e do ser humano, tendo marcado desde o início a sociedade colonial brasileira.
- O ideário do branqueamento – uma característica importantíssima do "racismo brasileiro" – tem "atuado" como "suporte ideológico" das relações de poder patrimonial que se estabeleceram e se firmaram no país.
- A partir do final do século XIX, a idéia do branqueamento se transformou num argumento importante no discurso daquela parte da elite brasileira (políticos e cientistas) que queria mudanças econômicas, mas, ao mesmo tempo, mostrava-se preocupada diante de qualquer mudança nas relações de poder estabelecidas.

Concordo, portanto, com a análise daqueles autores, como Schwarcz e Guimarães, que têm chamado a atenção para o fato de que a ideologia do branqueamento foi um elemento fundamental para justificar e levar a cabo a política imigracionista. Essa ideologia teve um papel importante no discurso dos abolicionistas (cf. por exemplo J. Nabuco). Mas discordo de que o branqueamento seria filho deste momento histórico. Trata-se de um detalhe analítico ligado à interpretação da construção da idéia de "negro", e da idéia de "raça", que me parece, contudo, um ponto muito importante para a compreensão do tipo de racismo que se desenvolveu no Brasil. Contrariamente às análises correntes, que interpretam o surgimento do branqueamento como uma reação ao fim da escravidão, e implicitamente defendem que escravidão e branqueamento se excluem,[14] argumentarei que escravidão e branqueamento podem ser melhor entendidos como fenômenos que se complementavam.

Pautada pelos princípios teóricos e metodológicos apresentados anteriormente, minha análise da "história do branqueamento" concentrar-se-á, portanto, na comprovação de duas hipóteses interligadas. Primeira: o branqueamento não é, como comumente apontado pelos especialistas no assunto, uma invenção "genuinamente" brasileira que teria sido desenvolvida na virada do século XIX para o século XX – ver, por exemplo, Bastide (1985 [1960], p.104); Ianni (1988a [1962], p.153); Skidmore (1989 [1974], p.81); Moura (1983, p.30); Reis (1993, p.8); Guimarães (1995, p.37, 38); Schwarcz (1996a, p.178 e 1996c, p.89); Munanga (1999, p.15).[15] Pretendo mostrar que o ideário de transformar "negro" em "branco" perpassou longos períodos históricos, em que o ideal do branco tem sido (re)semantizado constantemente. Nunca se resumiu à idéia de "transformar uma cor/raça em outra". Na cor branca seriam projetados, ao longo do tempo, além de valores religioso-morais, outros ideais, tais como liberdade e progresso civilizatório. Esse ideário tem refletido não apenas os anseios e os interesses das elites, mas tem tido também respaldo no imaginário popular.

O ideário do branqueamento postula a supremacia do branco e, ao mesmo tempo, induz os indivíduos a se aproximarem desse ideal. Traz em si um potencial de resistência contra qualquer tentativa de "essencializar" os limites de cor e/ou de raça, uma vez que faz com que os indivíduos tendam a apostar em negociações pessoais e contextuais das fronteiras identitárias e tendam a rejeitar processos e mecanismos formais de delimitá-las. Essa prática social tem contribuído para encobrir o teor discriminatório embutido nesse esquema ideológico e também para abafar eventuais contra-reações coletivas. É dessa forma também – argumentarei – que o ideário do branqueamento tem "atuado" no sentido de dar sustentação ao poder patrimonial que se baseia em redes pessoais de proteção e de dependência e cuja força se faz perceptível, no Brasil, até os dias de hoje.

---

[14] Esta concepção baseia-se em análises anteriores: cf. por exemplo a argumentação de Bastide (1985, p.54, 104); Fernandes (in: Bastide e Fernandes, 1971, p.87-91) e de Ianni (1988, p.150-153).

[15] Como propagandista mais importante da ideologia do branqueamento, cita-se comumente o antropólogo João Baptista Lacerda que, no Congresso Universal das Raças em Londres (1911), prognosticava que a população brasileira estaria a caminho de um embranquecimento que levaria conseqüentemente – num prazo de um século – à extinção da "raça negra". G. Seyferth (1985, p.87 e 1995) é uma das poucas pesquisadoras que cuidadosamente chamou a atenção para o fato de que o "branqueamento já era do domínio popular quando Lacerda lhe deu estatuto científico em 1911".

Segunda hipótese: embora a ideologia do branqueamento tenha sofrido também alguns questionamentos relevantes, apenas nos anos 1950 esse discurso ideológico sofreria um golpe fundamental. Uma parte muito importante nesse processo que poria em xeque a legitimidade moral do ideário do branqueamento coube à atuação de um órgão internacional, a Unesco, que trouxe novas preocupações e novos enfoques para a questão: não interessava mais tanto a contribuição dos negros para a construção da nação, mas estava agora em questão qual a posição social dos "descendentes dos escravos" e como entender as relações entre negros e brancos.

Tais preocupações induziriam os pesquisadores também a rever o seu instrumental teórico-conceitual. Já comentamos que o uso de categorias "fechadas" ("essencializadas") de negro e branco possibilitar-lhes-ia detectar desigualdades marcantes e tendências de discriminação e, dessa forma, denunciar a "democracia racial" como um "mito social" que encobre a realidade. Ao mesmo tempo, criaria dificuldades para uma compreensão adequada dos dinâmicos e ambíguos processos identitários.

A inspiração nos estudos da Escola de Chicago, que tendiam a subordinar a análise das "relações raciais" diretamente à análise de assimetrias socioeconômicas, além de não romper, de forma clara, com noções naturalizadas das diferenças humanas, serviria ainda para reavaliar a história do Brasil. Assim, a sociedade escravista seria entendida como uma "sociedade de castas", como uma "sociedade dicotomizada", onde senhores e escravos formavam "duas sociedades distintas" "no seio de uma ordem social inclusiva" (Fernades, apud Bastide, 1971 [1955], p.95; cf. tb. Cardoso e Ianni, 1960, p.229, 231; Ianni, 1988a [1962], p.108). E foi justamente essa perspectiva que conduziu os pesquisadores a localizar na Abolição o momento inicial do branqueamento. É que esse tipo de abordagem – que tendia a concentrar-se em desvendar a lógica do sistema socioeconômico e seus mecanismos de exploração e exclusão, sem, porém, analisar imaginários de época, ou seja, sem diferenciar claramente entre categorias analíticas ("éticas") e categorias nativas ("êmicas"), entre realidade e discursos sobre a realidade – faria com que o início do branqueamento pudesse ser imaginado somente como conseqüência do desmoronamento da postulada realidade dicotomizada.

1

DO MOURO AO NEGRO

Ao se articular hoje as palavras "africano", "afro-brasileiro", "afro-descendente" ou "negro", é quase inevitável não provocar associações com escravidão e cor de pele escura. Escravidão e negro não são, porém, conceitos que nasceram juntos, nem idéias intrinsecamente conectadas por uma determinação natural ou antropológica. Os discursos sobre cor e escravidão são expressões de duas histórias longuíssimas que, em determinados momentos e contextos das transformações sociais e econômicas do mundo ocidental, se conjugaram e se amalgamaram. Os primórdios dessas duas histórias encontram-se no mundo mediterrâneo, nas estruturas sociais e ideais políticos dos gregos e romanos e, posteriormente, na convivência conflituosa entre cristãos, muçulmanos e judeus.

Para analisar a questão do negro no Brasil e, especialmente, o fenômeno do branqueamento é importante entender, portanto, o que significava negro e escravidão no momento em que Pedro Álvares Cabral tomou posse da ilha de Vera Cruz. Antes de percorrermos esse caminho, isto é, antes de abordarmos os contextos e discursos históricos do mundo mediterrâneo que nutririam o ideário dos conquistadores, missionários e colonos portugueses, torna-se mister começarmos com algumas reflexões teóricas sobre escravidão.

A prática de manter escravos aparece como tema recorrente em qualquer história da humanidade. As formas de escravidão, ou seja, as obrigações e serviços exigidos dos escravos e suas relações com o senhor, variavam porém freqüentemente, mesmo dentro de uma única sociedade. Por essa razão, há até quem questione, como Lauffer (apud Finley, 1985) se é válido usar um único conceito para abordar realidades por vezes bastante diversas. Para Meillassoux (apud Davis, 1984, p.10), até agora não foi encontrado um "critério formal" que permitisse fazer uma distinção categórica entre escravos e outros "componentes sociais comparáveis". Mesmo que não haja consenso em torno da definição do conceito de escravidão,[1] a maioria dos especialistas concorda hoje com a idéia de que o fenômeno da escravidão não pode ser reduzido apenas a um "dado econômico" e, conseqüentemente, que o escravo não deve ser entendido como uma "propriedade passiva" de um senhor.

Segundo D. B. Davis, especialista em assuntos referentes à história da escravidão no Ocidente, o debate sobre o tema tem sido dificultado pelo fato de que, a partir do período que marca o Iluminismo, desenvolveu-se uma concepção específica de liberdade e igualdade, em oposição a uma idéia arquetípica de escravidão. Os ideais iluministas impuseram uma óptica por meio da qual o não cumprimento dos direitos civis conquistados na Revolução Francesa aparecia como "não liberdade". Esse ideário fazia com que, muitas vezes, a escravidão se transformasse no protótipo de instituição social da "liberdade negada". Nas palavras de Davis (1984, p.15, 20; trad. do autor): "Concepções modernas de liberdade política, religiosa, civil, econômica e até psicológica foram definidas originalmente numa referência feita a algum tipo de escravidão". Hoje, no senso comum, a escravidão opõe-se ao trabalho livre ou a ideais modernos de "autonomia individual".

Revisões teóricas acerca da noção de escravidão não datam de muito longe. Em seus primeiros trabalhos, M. Finley, um dos mais renomados pesquisadores da escravidão na Antigüidade, ainda enfatizava o aspecto da propriedade como elemento fundamental do fenômeno da escravidão. A partir dos anos 1970, porém, ele começa a caracterizar o escravo, em primeiro lugar, como um *outsider* social (cf. tb. Watson, 1980, p.6). No livro *The ancient economy* (1973), Finley chama a atenção para o fato de que tanto a concepção do "escravo como mera propriedade" como a do "homem como ser totalmente livre" são ficções que nunca se realizaram plenamente na história humana. O autor explica que, em todas as sociedades escravistas, o escravo foi sempre algo mais do que mera "posse" do senhor; o autor considera a idéia de liberdade total ou absoluta uma "loucura vazia", que a psique de nenhum ser humano agüentaria. Segundo Finley (1993,

---

[1] Patterson (apud Davis, 1984, p.11) arrisca uma definição ampla, caracterizando a escravidão como "a dominação permanente e violenta de pessoas alienadas por nascimento e geralmente desonradas". Finley (1993, p.73) define: "Incluo na categoria ampla que quero denominar 'trabalho dependente (ou involuntário)' todo aquele que trabalhava por um outro não porque pertencia a sua família, como era usual nas casas dos camponeses, tampouco porque aderiu voluntariamente a uma relação contratual (por salário, honorário ou pagamento), mas todo aquele que trabalha por um outro porque foi obrigado a fazê-lo por qualquer outra condição" (trad. do autor). Para Lovejoy (1995, p.2), a escravidão é sobretudo um meio de negar determinados direitos e privilégios a *outsiders*, com o objetivo de aproveitá-los para outros fins, sejam estes sociais e/ou econômicos e/ou políticos.

p.71), existe entre os dois pólos hipotéticos mencionados um espectro de vários tipos de relações humanas (inclusive de escravidão) que freqüentemente convivem dentro de uma única sociedade.

Trabalhos antropológicos sobre a questão da escravidão na África forneceram contribuições importantes para a discussão teórica desse fenômeno. Miers e Kopytoff, organizadores da inovadora coletânea *Slavery in Africa* (1977), opõem-se à aplicação da idéia ocidental do escravo como mercadoria para interpretar a "escravidão" na África. Os dois autores (1977, p.7, 12) preferem usar o conceito de "direitos sobre pessoas" (*rights-in-persons*), pois este permite (re)direcionar a atenção para uma análise qualitativa da rede de direitos e obrigações que liga os membros de uma sociedade. Como, para eles, a "liberdade humana" é sempre definida dentro de cada sociedade específica, também a posição do "escravo" deve ser examinada no contexto de cada formação social.

Miers e Kopytoff demonstram que nas sociedades pré-capitalistas africanas a antítese de escravidão não é a "autonomia individual", mas o "pertencimento" (*belonging*) a determinado grupo ou clã. Dessa perspectiva, o escravo era, em primeiro lugar, um "ser marginal", exatamente por causa da ausência de elos ou da fraca ligação com grupos de descendência (linhagens) que estabeleciam as redes de dependência, proteção, obrigações, privilégios etc.

Na maioria das sociedades africanas, os seres humanos constituíam a fonte fundamental para o aumento de riqueza e de poder, fato que incentivava uma concorrência sobre o controle de pessoas. Miers e Kopytoff (ib., p.16, 22) afirmam que a escravidão tradicional africana conjugava dois princípios aparentemente contraditórios, isto é, continha tanto o princípio da "marginalidade" como o da "integração", o que resultava no processo chamado pelos autores de "(re)humanização" de uma "não-pessoa" num novo grupo étnico. Eles detectam, ainda, nas sociedades tradicionais africanas, uma característica que denominaram "*marginality-to-society*",[2] ou seja, uma tendência que visava à integração gradual do *outsider* (escravo). Miers e Kopytoff (ib., p.24) concebem assim uma espécie de *continuum* ("*'slavery'-to-kinship-continuum*"), que fazia com que os escravos – por meio de um processo de "assimilação cultural" e de mecanismos de "adoção" – passassem lentamente a integrar a linhagem do senhor. E esse processo amiúde demorava, porém, mais de uma geração.[3]

---

[2] Kohl (1998, p.276, 278; trad. do autor) chama a atenção para o fato de que na África mesmo as fronteiras entre grupos hoje chamados étnicos eram freqüentemente muito fluidas. Assim, foram, em primeiro lugar, as diferentes atividades produtivas que distinguiram um bambara de um fulbe e um tútsi de um hutu. "Um tútsi empobrecido", diz Kohl, "podia transformar-se num hutu, da mesma forma que era possível aos líderes políticos hutus ascender à classe dominante". Para esse autor, a construção de grupos étnicos caracterizados por fronteiras mais rígidas é, na África, em muitos casos, um produto da política colonial.

Miers e Kopytoff foram depois criticados por retratarem a concepção interna ("visão interna") das sociedades africanas, sem que tivessem problematizado devidamente questões de poder e de desigualdade social. Meillassoux, por exemplo, insistiu que também na África a "violência" constituiu um elemento fundamental do fenômeno da escravidão: tanto para dar início à "escravidão" (ações de guerra, raptos etc.) como para mantê-la (controle de "escravos"). Opondo-se às análises de teor funcionalista dos primeiros, Meillassoux (1989, p.14s) inclui a idéia do conflito por fontes de riqueza e de poder na sua reflexão sobre a escravidão. Enfatizando a falta de direitos iguais, este autor (ib., p.16) concebe uma oposição – e não um *continuum* como propõem Miers e Kopytoff – entre parentes e escravos. Percebe-se que no corpo teórico de Meillassoux as concepções iluministas de igualdade e liberdade continuam sendo uma referência básica. Um grande mérito de sua obra está, sem dúvida, na sua coragem em incluir na análise da escravidão africana as questões de interesses econômicos e da luta por poder.

Partindo de premissas marxistas, ele distingue basicamente dois tipos diferentes de uso de mão-de-obra escrava, que, para ele, correspondem a níveis de exploração diversos: (1) o trabalho doméstico dentro de um *compound*,[4] que cria apenas "valor de uso" ("escravidão de subsistência"); (2) o uso de escravos, em grande número, como trabalhadores em plantações, soldados ou em funções administrativas. Esse modelo de "escravidão de lucro" estaria ligado a uma rede de mercado mais ampla e surge, segundo Meillassoux (ib., p.21, 87, 95), apenas em sociedades em que já existe uma estrutura política centralizada e primórdios da formação de classes sociais. Para o autor, ainda, os dois tipos de escravidão não se excluem, ou seja, podem coexistir numa única sociedade.

O antropólogo inglês Goody (1980, p.28), por sua vez, critica a diferenciação conceitual entre *household* e *chattel-slavery*, baseado em argumentos econômicos: chama a atenção para o fato de que há também sociedades africanas nas quais os "escravos domésticos" constituem um fator econômico importante. Ele liga o sentimento de culpa de pesquisadores ocidentais com relação à história do tráfico triangular a certas confusões que surgiram em torno da interpretação do fenômeno da escravidão na África.[5] E questiona abordagens que apresentam a escravidão africana como uma instituição substancialmente menos violenta ou "mais benigna" do que outras formas históricas de escravidão.

Goody (ib., p.28, 40) enfatiza que também na África a escravidão é um fenômeno antigo que não raramente teve um papel econômico notável e, por isso, não deve ser visto simplesmente como um produto de intervenções européias. Ao usar o termo *"sliding status"* (*status* mutante), o cientista quer chamar a atenção para a permeabilidade da fronteira entre a população escrava e não-escrava. Da mesma forma que Miers e Kopytoff, Goody argumenta que, na grande maioria das sociedades escravistas, tanto entre árabes muçulmanos quanto entre os romanos antigos, existiam mecanismos que previam e até incentivavam uma integração lenta dos escravos. A esse dado Goody (ib., p.41; trad. do autor) atribui ainda a incessante necessidade de as sociedades escravistas buscarem escravos fora de seus limites étnico-territoriais: "De maneira que a conseqüência do '*sliding status*' do escravo é a violência contínua exigida para recompor o '*pool*' de trabalho forçado que se esgota constantemente". As reflexões desse cientista permitem concluir que noções como violência, dependência e desigualdade não constituem obrigatoriamente uma contradição à idéia de um *"slavery-to-kinship-continuum"* (ou mesmo à idéia do *"sliding status"* do escravo), como pode insinuar a argumentação de Meillassoux.

Mesmo que Watson (1980, p.7) negue a validade universal do modelo *"slavery-to-kinship"* para todas as sociedades escravistas, uma vez que, segundo esse autor, os escravos de sociedades asiáticas não tinham normalmente uma chance real de "integração social",[6] veremos que a idéia de *"marginality-to-society"* está presente, de uma ou outra maneira, nas mais variadas formas de escravidão que surgiram não apenas na África, mas também no mundo mediterrâneo. Certamente, não se deve igualar a situação dos escravos da Grécia e da Roma antiga àquela de sociedades africanas, do mundo muçulmano e ibérico medieval ou ainda àquela dos escravos que viviam e trabalhavam no Novo Mundo. Mas, em todas essas formas de escravidão, existem também algumas semelhanças interessantes – que raramente são mencionadas –, como, por exemplo, as relações entre senhor e escravo e as possibilidades e mecanismos de este ganhar a liberdade.[7] Tendo em vista uma melhor compreensão do fenômeno do branqueamento no Brasil, parece-me que vale a pena refletir um pouco acerca das semelhanças e diferenças estruturais nos processos de inclusão e exclusão que essas sociedades desenvolveram.[8]

---

[3] Miers e Kopytoff (1977, p.32-33), dizem: *"'Slaves' of the second generation were in a different position from that of their parents. Born on the soil of the society (often a matter of ritual significance in Africa), knowing no other language or culture, having no outside ties, or exotic knowledge, or hankering for a lost past* – the offspring of acquired 'slaves' were not strangers except by origin and were accepted on a different footing from their parents (grifo do autor) *[...] Also, second-generation 'slaves' were not kinless but had some local kinship ties. Sometimes, one of their parents was 'free' and this, in some societies, eliminated outright their legal marginality. In most societies, however, their marginality continued, but was redefined with reference to several variables".*

[4] O *compound* é um conjunto de habitações (casas, quartos, pátios) onde residem membros de uma família extensa. Pode ocupar todo um quarteirão de uma cidade.

[5] Muitos africanistas (cf. Watson, 1980, p.6) demonstraram sérias restrições à aplicação do conceito de escravidão a sociedades africanas.

[6] Watson (1980, p.9-11) chama a atenção para o fato de que nas sociedades asiáticas, onde o poder se definia, em primeiro lugar, como controle sobre territórios, muitas vezes os escravos viviam como "grupos étnicos separados" ("endógamos").

Finley (1985, p.138-140) sustenta que a história da escravidão carece de alternativas claras capazes de desafiar o sistema. Não só a sobrevida do escravo dependia de constantes ajustes e tratos com o senhor, como ainda todo o "sistema social" era caracterizado por esse tipo de "relações negociadas". Tais relações ambíguas de poder ("relações negociáveis") possibilitaram também, segundo Finley (ib., p.116), na Antigüidade, que já na primeira ou segunda geração os libertos se fundissem com o resto da população. O autor chama a atenção para o fato de que o número relativamente pequeno de revoltas de escravos que eclodiram na Antigüidade não teve como objetivo político o fim do regime escravista.

Não só na Grécia, na Roma antiga ou na África, mas também para os muçulmanos – e até para os cristãos ibéricos conquistadores do Novo Mundo –, o "escravo clássico" foi o prisioneiro de guerra (cf. tb. a idéia de "guerra justa" no cap. 3). Ou seja, pode-se afirmar que o uso de violência física, que inclui a guerra, sempre esteve no início da escravização e serviu também como mecanismo de controle para – quando fosse necessário – disciplinar os escravos. Isso não significa, porém, que a vida cotidiana dos escravos fosse sempre uma seqüência interminável de agressões físicas – a convivência entre escravos e senhores era muitas vezes marcada por uma relação que podia ser descrita como concomitantemente de proteção e exploração.

Em todas as sociedades escravistas africanas e mediterrâneas, o escravo era menosprezado. E, em todas elas, havia mecanismos institucionalizados de integração, ou seja, de libertação de escravos. Os processos de *"marginality-to-society"* nas diferentes sociedades aqui referidas distinguiam-se, porém, pelas diferentes concepções do mundo que geravam diferentes critérios de inclusão e exclusão. Uma das inovações qualitativas no mecanismo de "(re)humanização" dos escravos, conforme Miers e Kopytoff, deve-se às religiões monoteístas (por exemplo, islamismo, cristianismo) que se baseiam em livros sagrados e insistem numa separação dogmática entre bom e mau, verdadeiro e falso. Isso lhes permitia erguer uma fronteira clara entre crentes e infiéis, entre "os de dentro" e "os de fora". A escravização de infiéis ("pagãos") podia ser justificada, a partir desse raciocínio, como medida para defender e divulgar a "verdadeira fé". E a conversão ao islão (ou à religião cristã) podia transformar-se na exigência mínima para uma possível integração.

A maioria dos autores atribui à escravidão do Novo Mundo um caráter substancialmente diferente, não apenas por sua dimensão até então desconhecida e suas implicações econômicas tanto para o Velho Continente quanto para a África e o Novo Mundo. Goody (1980, p.40) e outros autores entendem que, com o uso exclusivo de escravos trazidos da África, levantou-se também uma "linha de cor" que repercutiria nas relações entre senhores e "escravos". Para Finley (1985, p.116), a cor de pele negra, que servia como marca da escravidão, constituía um empecilho aos processos de integração lenta tal como ocorriam em outras sociedades escravistas.

Concordo com o argumento de que o critério de cor traz uma nova qualidade para os processos de inclusão e exclusão. Pretendo demonstrar, porém, que até a Idade Média a idéia da cor era subordinada a uma concepção de mundo divinizada. E que apenas lentamente, acompanhando reestruturações nos campos social, político e econômico, essa idéia (da cor) passou por um processo de naturalização. Assim, durante muito tempo, a "cor de pele" não foi vista como um dado natural objetivo (ou biológico). "Preto/negro" representava, em primeiro lugar, o mal, o moralmente condenável, o pecado, enquanto "branco" expressava o divino e a pureza da verdadeira fé.

Não é de estranhar, portanto, que à idéia da escravização como medida de "(re)humanização de uma não-pessoa" associava-se a idéia de "purificar" um infiel e um discurso que propunha "branquear" os seres "enegrecidos". Com a naturalização (biologização e, mais tarde, genetização) das diferenças humanas, a cor transformar-se-ia num critério de exclusão cada vez mais essencialista: isto é, tornar-se-ia um dado cada vez menos "contextual" e menos "negociável". Quero mostrar, assim, que durante séculos a visão dominante sobre a escravidão e o ideário do branqueamento não apenas conviviam lado a lado, mas também constituíam ainda dois "discursos ideológicos" que se sustentavam mutuamente. É uma história longa que não carece de meandros.

---

[7] Cf. também as palavras de Phillips (1985, p.12): *"Thus, for the Middle East, the Christian and Muslim Mediterranean, and sub-Saharan Africa, the centuries preceding the discovery of America witnessed a persistence of slavery, albeit with geographical distinctions and variations in time. The continuity of slavery, especially in its main features, is readily apparent. Detailed variations were present in different cultures, times, and places [...]; but slavery as an institution and the conditions of slaves within it remained remarkably constant.* The recruitment of slaves, the uses to which they were put, the restrictions on their activities, their legal and social positions, their chances for manumission, and the status of their children were all more similar than not" (grifo do autor).

[8] A questão da "escravidão africana" será debatida mais detalhadamente no último capítulo, quando o exemplo dos iorubás será tratado. Cf. as reflexões de Lovejoy (cap. 5, p.298s).

De cores e escravos na Antigüidade e no medievo

Gregos e romanos

Segundo Finley (1985, p.141), Aristóteles foi o único pensador da Antigüidade a desenvolver uma análise aprofundada sobre a questão da escravidão no mundo antigo. No pensamento aristotélico – que influenciaria de forma decisiva o ideário árabe-muçulmano medieval e, conseqüentemente, mais tarde, também as interpretações e justificativas ibérico-cristãs a respeito da escravidão –, a concepção do escravo encaixava-se numa dicotomia mais genérica entre dominante e dominado, alma e corpo, e entre *nomos* e *physis*.

Já por volta de 700 a.C., Hesíodo tinha traçado uma oposição clara entre o reino da inteligência, da lógica e da política baseada em leis escritas (*nomos*) e em uma vida rude e natural (*physis*). Segundo Hannaford (1996, p.28), seres humanos que desconheciam os valores da *pólis* grega eram entendidos como dominados pelos "costumes", ou seja, subjugados ao "reino da necessidade natural" (= *ethos*). Se o termo *genos*[9] afirmava e destacava o pertencimento a um grupo de descendência, as denominações *bárbaros* e *ethnos*,[10] por sua vez, eram usadas para caracterizar todos aqueles que não dominavam o código de normas e a linguagem da política grega. Na concepção grega do mundo, faltavam aos últimos aqueles valores civilizatórios que permitiam aos gregos constituir a esfera da "política" e, dessa forma, distanciar-se das necessidades naturais para se dedicarem inteiramente à "boa vida".

Aristóteles (1985, p.19) entendia o mundo (sobretudo o mundo animado) como sendo determinado pelo princípio do comando e da subjugação. Assim, ele explica também que

> a natureza dos animais domésticos é superior à dos animais selvagens, e portanto para todos os primeiros é melhor ser dominados pelo homem, pois esta condição lhes dá segurança. Entre os sexos também, o macho é por natureza superior e a fêmea inferior; aquele domina e esta é dominada; o mesmo princípio se aplica necessariamente a todo o gênero humano; portanto, todos os homens que diferem entre si para pior – no mesmo grau em que a alma difere do corpo e o ser humano difere de um animal inferior (e esta é a condição daqueles cuja função é usar o corpo e que nada melhor podem fazer) – *são naturalmente escravos*, e para eles é melhor estarem sujeitos à autoridade de um senhor [...]. *É um escravo por natureza quem é susceptível de pertencer a outrem* (e por isto é de outrem), *e participa da razão somente até o ponto de apreender esta participação*, mas não a usa além deste ponto (os outros animais não são capazes sequer dessa apreensão, obedecendo somente a seus instintos) (grifo do autor).

Aristóteles (ib., p.18, 19) via no escravo (*doulos*), portanto, "um bem vivo" cuja utilidade "pouco difere da dos animais". A relação entre senhor e "escravo" era vista como uma espécie de união de "partes complementares", comparável à relação entre homem e mulher. Considerava natural e desejável que os "elementos dominantes" (o raciocínio, a alma) prevalecessem sobre os "elementos dominados" (o irracional, o corpo). Segundo o grande pensador (ib., p.20), "é claro [...] que há casos de pessoas livres e escravas por natureza, e para as últimas a escravidão é uma instituição conveniente e justa".

Partindo da afirmação de que há uma relação recíproca entre as partes e o todo, e que efeitos positivos sobre a alma beneficiam também o corpo, Aristóteles (ib., p.21) argumenta que o senhor e o escravo têm "os mesmos interesses":

> [...] o escravo é parte de seu senhor – parte de um corpo, viva mas separada dele; logo *há uma certa comunidade de interesses e amizade entre o escravo e o senhor* quando eles são qualificados pela natureza para as respectivas posições, embora quando eles não as ocupam nestas condições, mas em obediência à lei e por compulsão, aconteça o contrário (grifo do autor).

Ainda para Aristóteles (ib., p.9)

> a intenção da natureza é fazer também os corpos dos homens livres e dos escravos diferentes – os últimos fortes para as atividades servis, os primeiros erectos, incapazes para tais trabalhos mas aptos para a vida de cidadãos (esta se divide em ocupações militares e em ocupações pacíficas).

Mas Aristóteles (ib., p.20) confessa que muitas vezes é difícil distinguir senhores de escravos com base em características físicas. E muito mais difícil ainda aplicando os critérios da "alma". Ele admite até que "os termos 'escravidão' e 'escravo' são ambíguos, pois há escravos e escravidão até por força da lei".

---

[9] Em muitas obras escritas a partir do século XVIII, o conceito de *genos*, que, na época, enfatizava a sociedade baseada em grupos de descendência, seria traduzido como "raça". Nota-se, mais uma vez, como concepções paradigmáticas de determinado período histórico podem transformar a compreensão da realidade.

[10] Segundo Geiss (1988, p.344), o conceito de "bárbaros", que provém das línguas suméricas, indo-arianas e semítico-babilônicas e surgiu como uma palavra onomatopéica que imitava os "sons animalescos" dos respectivos vizinhos. Tonkin (1989, p.12) conta que o termo *ethnos* já era usado por Homero para referir-se tanto a um rebanho de animais selvagens como a um grupo de guerreiros. Para Aristóteles, *ethnos* eram todos os povos não helênicos que viviam fora do mundo grego.

Aristóteles (ib., p.20), porém, com um raciocínio que associa força à moralidade, rebate a crítica de juristas gregos que questionam o uso da força para "manter a vítima de sua violência [prisioneiro de guerra] na condição de escravo e súdito":

> como só se encontra uma força superior onde há um mérito [*aretê*[11]] superior de alguma espécie, o mérito parece inerente à força, e a disputa é simplesmente acerca da justiça (um lado sustenta que o fundamento da justiça é a benevolência, enquanto o outro identifica a justiça com o poder mais forte).

O pensador fundamenta, então, seu modelo de "escravo natural" com base em argumentos que relacionam o escravo a uma série de concepções-chave (corpo, animalidade, falta de *logos*). Estas serão retomadas e reelaboradas em vários discursos a favor da escravidão e, além disso, servirão como referência para a elaboração das primeiras idéias do discurso racial e do evolucionista. Diferentemente dos modernos, contudo, em nenhum momento de sua reflexão Aristóteles liga a idéia da escravidão natural à questão da "cor de pele" ou a características definidas como "raciais". Como Platão e Hipócrates, ele via os seres humanos que viviam nas regiões mais frias da Europa como deficientes em inteligência e habilidade; eram cheios de espírito e impetuosidade (*thymos*), mas não tinham a capacidade de reinar sobre outros. Os povos, porém, que habitavam regiões mais quentes (Ásia, por exemplo) tinham para ele inteligência e habilidade; faltavam-lhes, em contrapartida, impetuosidade e coragem. Entre esses dois grupos, numa região climaticamente favorecida, situavam-se os gregos, que dispunham de todas as qualidades positivas citadas, o que lhes permitia desenvolver – além das virtudes da *pólis* grega – a capacidade de governar outros povos (cf. tb. Hannaford, 1996, p.52-53).

Nota-se claramente em Aristóteles uma teorização que parte de dados climáticos e geográficos para elucidar, ao mesmo tempo, diferenças que hoje chamaríamos de "culturais" e "fenotípicas". A cor de pele escura dos africanos seria explicada pela existência de um calor externo que seca a umidade dos corpos. Em oposição aos "etíopes", a cor branca proviria do calor úmido mantido dentro dos corpos, fato que, aliás, segundo o pensador, torna os indivíduos claros mais fracos (apud Hannaford, 1996, p.47).

A etimologia da palavra "etíope" ("de rosto queimado"), que se referia a todos os habitantes de um continente até então muito pouco conhecido, encaixa-se bem na concepção grega a respeito das condições climáticas como "causa eficiente" da origem das diferenças humanas. A idéia que os gregos tinham dos etíopes não era aparentemente pior do que a imagem dos "bárbaros" que viviam no norte da Europa. Nos relatos de Homero, os etíopes aparecem mais como figuras mitológicas idealizadas. Na *Ilíada*, um grupo de etíopes luta ao lado dos troianos. Heródoto, que já tinha um conhecimento maior da região do Egito, descreveu os nativos de lá como "os homens mais altos e bonitos", "pessoas sinceras", "imbuídas de uma peculiar vontade de liberdade" (apud P. Martin, 1993, p. 377).[12]

Ao lado dessas concepções do "outro", existia na Antigüidade, tanto grega quanto romana, uma oposição simbólica entre as cores branco e negro/preto. Já foi comentado que, nessa dicotomia de cores que marca toda a tradição indo-européia (já bem antes dos gregos), o branco representa o bem, o bonito, a paz, a inocência e o divino, enquanto o negro é associado à morte, ao inferno e ao mal. No entanto, nesse contexto é importante ressaltar que nem os gregos nem os romanos recorriam a essa simbologia de cores para diferenciar a "si" próprios dos "outros". A clivagem fundamental entre "os de dentro" e "os de fora" baseava-se no pertencimento ou não à vida da *pólis*. Os "povos bárbaros", incluindo os "africanos", eram discriminados por serem "não gregos"; os escravos, que podiam ter origens étnicas bastante diversas, eram desprezados, todos, em primeiro lugar por seu baixo *status* social.

Tanto na Grécia como em Roma, boa parte do trabalho escravo significava trabalho manual. Muitos escravos cumpriam tarefas domésticas e, em menor quantidade, na agricultura. Havia aqueles que exerciam profissões tais como as de médico, educador, negociante, artista. Em alguns casos, os escravos e seus senhores trabalhavam lado a lado, executando as mesmas tarefas. Nas cidades do Império Romano, os escravos especializados podiam juntar o dinheiro recebido como pagamento de trabalhos ou gorjetas. Essa espécie de fundo, chamado de *peculium*, pertencia legalmente ao senhor. Na prática, podia ser – e freqüentemente era – usado para comprar a "carta de liberdade". Mas, de fato, era impossível conquistar a liberdade sem o consentimento do senhor. E, mesmo libertado, conforme Phillips (1985, p.29-30), o ex-escravo era obrigado a cumprir certas tarefas para a família do ex-senhor.

---

[11] Em grego, *aretê* significa algo como "bondade", "excelência" ou ainda "virtude".

[12] Vários outros pensadores gregos e romanos – tais como Sêneca, Estrabão, Estácio – compartilhavam dessa visão sobre os etíopes: eram chamados de beatos, justos, hospitaleiros, e descritos como seres que "se opunham às crueldades da guerra" (apud P. Martin, 1993, p.377). Nos textos romanos, lê-se também com freqüência o termo "*maurus*". Esse conceito é muito provavelmente uma adaptação da palavra grega "μαυρος" que, segundo Forbes (1993, p. 286), teria surgido como uma denominação dos povos residentes no norte da África (Marrocos e Argélia). No grego atual, "μαυρος" designa, igualmente a "μέλας", a cor negra.

O *status* do escravo e do liberto não dependia apenas de sua função específica (tipo de atividade), mas sobretudo da posição social e do poder de seu (ex-)dono. Segundo D. B. Martin (1990, p.30), na Grécia, e mais ainda na Roma antiga, qualquer tentativa de ascensão social, tanto de escravos como de não-escravos, exigia o fortalecimento de laços com pessoas influentes. É por isso que Martin (ib., p.25-26) chega à conclusão de que na Antigüidade

> escravidão, especialmente escravidão de "nível" médio e alto, era parte de *uma estrutura mais ampla de obrigações e benefícios de patronagem.* Acesso individual a poder e progresso social dependia, mais do que qualquer outra coisa, de relações com alguém posicionado mais acima na pirâmide social. Neste aspecto, escravos encontravam-se numa posição mais ou menos idêntica àquela de pessoas livres; apenas tinham no seu senhor um "patrão constituído" (trad. e grifo do autor).

Uma análise macrossocial mais distanciada, que retrate a sociedade romana como uma estrutura hierárquica rígida, composta de uma pirâmide de *status* sofisticada, contrasta com a dinâmica de negociação de poder do cotidiano que não excluía o mundo dos escravos. Martin (ib., p.30) demonstra, inclusive, que na Roma antiga "escravos de 'nível' médio e aqueles que cumpriam funções mais elevadas [...] tiveram oportunidades para ascender socialmente que não eram alcançáveis pela maioria dos pobres livres". Esse autor conta vários casos de romanos que se venderam "voluntariamente" com o objetivo de melhorar sua situação social e acrescenta que houve também pais que venderam o filho não apenas para ganhar dinheiro, mas com a esperança de tirá-lo da pobreza rural e possibilitar-lhe uma vida melhor como escravo na cidade (ib., p.30, 39, 41).

Mesmo que as possibilidades reais de ascensão social fossem limitadas, Martin (ib., p.32) chega à seguinte conclusão: "Embora possa soar estranho para ouvidos modernos, mas a escravidão foi a via mais importante pela qual *outsiders* entraram na corrente principal da estrutura romana de poder".[13]

Segundo Davis (1988, p.83) tem início já com os sofistas a crítica da concepção de escravidão como uma "derivação lógica" da lei natural (forte no pensamento grego): eles começaram a entendê-la mais como produto de uma lei humana. De qualquer forma, foram os romanos os primeiros a elaborar uma nova concepção teórica – mais ampla – para a escravidão, e que lhe conferia um novo estatuto jurídico. Ulpiano e Florentino constataram que, embora a escravidão não fosse parte do mundo natural e, portanto, contrária à lei natural, era uma instituição comum à lei dos povos (*ius gentium*) – que submete uma pessoa à posse (*dominium*) de outra (Phillips, 1985, p.17).[14]

Manter escravos era uma prática comum a todas as sociedades da Antigüidade na região do Mediterrâneo. Uma sociedade sem escravos era algo quase inimaginável para os antigos. Sabemos que mesmo as poucas revoltas históricas de escravos não visaram à abolição do regime escravista. Tanto os escravos que sob a liderança de Drímaco se refugiaram na ilha grega de Quios (século III a.C.) – cujas práticas de resistência, segundo Finley (1985, p.136-138), aproximavam-se daquelas dos *maroons* que posteriormente surgiram no Novo Mundo –, como o levante comandado por Eunous na Sicília (em Enna, século II a.C.) e a famosa revolta de Espártaco (século I d.C.), no sul da atual Itália, limitavam-se a reivindicar a liberdade pessoal para os rebeldes. Assim, Martin conclui:

> a instituição da escravidão em si não foi nunca questionada. Escravos podem ter ressentido sua situação, mas, tendo a oportunidade, eles próprios adquiriram escravos.

---

[13] Wiedemann (apud D. B. Martin, 1990, p.193) chega à mesma conclusão a respeito da escravidão na Antigüidade que Miers e Kopytoff em relação à escravidão na África: *"Slavery served precisely as a method of integrating outsiders"*. Goody (1980, p.41) chama a atenção para o fato de que a lei romana previa várias medidas de integração lenta de escravos: o filho de um senhor livre e de uma concubina escrava era considerado legalmente livre; a mãe desse filho ganhava a liberdade ao morrer o seu dono (isto é, o pai do filho).

[14] Conta Phillips (1985, p.21) que o início da escravização estava ligado geralmente a um ato de guerra. Desde os primórdios do Império Romano, os generais mandavam para Roma, a capital, prisioneiros de guerra adquiridos em batalhas contra outros exércitos ou na conquista de uma cidade inimiga. Com a instalação da *"Pax Romana"*, proibiu-se a escravização dos súditos do império. Os traficantes de escravos tiveram de delimitar seus negócios aos escravos já existentes (e seus descendentes) ou então atravessar as fronteiras do império para buscar mão-de-obra escrava nova.

O jurista romano Florentino já chamava a atenção para o fato de que a etimologia das palavras latinas para escravo (*servus*) e para a posse de escravos (*mancipia*) indicava a proveniência original dos escravos como sendo prisioneiros de guerra. Phillips (1985, p.17) argumenta que *servus* deriva-se do verbo *servare*, que expressava a prática de "salvar" a vida do prisioneiro (em vez de matá-lo) para vendê-lo como escravo. *"Mancipia"* proviria da expressão *manu capiantur*, ou seja, "pegos por força de armas". O *Digestum* de Justiniano (527-565), que codificou a lei romana, refere-se igualmente a esta derivação etimológica para justificar a escravização de prisioneiros de guerra: *"La esclavitud es una institución del derecho de gentes, por la cual uno está sometido, contra su naturaleza, al dominio ajeno. Los esclavos se llaman 'servi', porque los generales suelen vender a los cautivos y, por esto, los 'servan' sin matarlos"* (apud Fernández, 1992, p.43). Sabemos que as leis de Justiniano serviriam como base de muitos dos códigos medievais dos reinos cristãos medievais na Espanha e em Portugal, inclusive aquelas que dizem respeito à fundamentação jurídica da instituição da escravidão. Mais recentemente, a derivação etimológica tradicional de *servus* foi posta em questão por autores como Vendrame (1981, p.23): "Estudos mais recentes [...] estabeleceram a etimologia de *servus* a partir do grego, que deu *sero (necto)* em latim, *serrer* em francês, isto é, ligar, amarrar".

> Quando libertados, eles simplesmente pularam um degrau para cima no sistema, tornando-se eles próprios senhores e senhoras e puxando consigo seus dependentes. Quase ninguém, escravos incluídos, pensava organizar a sociedade de outra maneira (Martin, 1990, p.42).

A exegese do Velho Testamento

Enquanto na Grécia e na Roma antigas a cidadania plena era determinada pela participação efetiva na vida política, os processos de inclusão e exclusão traçados pelas três grandes religiões que se imporiam no espaço do Mediterrâneo (judaísmo, cristianismo, islamismo) articulavam-se como uma questão de fé, baseada em interpretações de livros sagrados. A transformação da clivagem entre cidadão e não-cidadão em irmão-de-fé e inimigo-de-fé – como referência básica para definir a relação de um indivíduo ante um grupo determinado – foi fruto de um longo processo histórico do qual fizeram parte o desenvolvimento de novos fatos e idéias acerca do mundo (*Weltanschauung*) e, conseqüentemente, uma nova forma de abordar a realidade. A divulgação desse conhecimento, ou seja, desses valores sagrados – por meio de guerras santas ou projetos missionários – possibilitava o aumento do número de adeptos. Em tese, a conversão abria o caminho para a integração de outros.

Tanto o judaísmo e o cristianismo quanto o islão partiam da premissa da origem única e comum da espécie humana. Dado que esse dogma pressupunha uma essência comum inerente a todos os seres humanos, ele assegurava também a validade das tentativas de divulgar a fé além das fronteiras étnicas. As diferenças existentes entre os seres humanos foram postas em segundo plano; a explicação delas tinha de subordinar-se aos fundamentos da crença.

As histórias das três grandes religiões citadas compartilham ainda um outro dado importante. Na época em que surgiram, o uso de escravos era bastante disseminado – tanto que as referências à instituição da escravidão nos grandes livros sagrados (Torá, Velho e Novo Testamento e Alcorão) não apresentam nenhum tom de crítica,[15] quase como se aquela fizesse parte da "ordem natural das coisas".

Nos livros sagrados, a escravidão é associada à humildade e à submissão. Tais posturas eram vistas como desejáveis tanto para a relação dos escravos com os seus senhores terrenos como para a dos fiéis com Deus. A mesma palavra que Moisés usava para referir-se à escravidão dos hebreus no Egito caracterizava também os laços religiosos entre o povo judeu e Deus depois da libertação. É significativo que os judeus se sentissem escravos de Javé; os cristãos viam-se como escravos de Cristo; e os muçulmanos denominavam-se escravos de Alá.[16]

A origem da diferenciação entre senhores e escravos foi interpretada pelos fiéis, desde muito cedo, a partir de um trecho do Velho Testamento que associa imoralidade e culpa à escravidão. Trata-se da história da maldição lançada por Noé sobre seu filho Ḥam (Cam), em que a palavra 'escravo' é citada pela primeira vez no livro sagrado. Esse episódio serviria durante séculos como 'peça fundamental' das justificativas políticas e tentativas analíticas de explicar as diferenças humanas.

Conta o texto em questão que um dia Ham encontra seu pai, Noé, bêbado e nu, dormindo em sua cama. Ham comunica a seus irmãos, Shem e Iéfet, o acontecido. Os dois, de cabeça virada para não olhar a nudez do pai, cobrem-no. Quando Noé acorda e descobre o que tinha acontecido, amaldiçoa Canaã, filho de Ham, à escravidão:

> Exclamou: Maldito seja Canaã, que ele seja o último dos servos dos seus irmãos!
>
> Depois disse: Benedito seja o Senhor, o Deus de Shem; que Canaã seja servo dele!
>
> Que Deus seduza Iéfet, mas que ele permaneça nas tendas de Shem e que Canaã seja servo dele! (Gênesis 9: 25-27).

É curioso notar que, nessa passagem bíblica, Noé não amaldiçoou diretamente Ham, mas o último de seus quatro filhos (Mizraim, Cush, Put, Canaã). O contexto histórico que experimentava então o povo de Israel pode oferecer uma pista. Isaac (1985, p.77) relata que os canaanitas e israelitas tinham, inicialmente, uma herança cultural comum. Eram povos irmãos que, com o decorrer do tempo e desenvolvimento de novas atividades, passaram a vivenciar fortes conflitos de interesse e acabaram por se transformar em arquiinimigos. Enquanto os canaanitas especializavam-se como negociantes marítimos com pretensões expansionistas – constituir-se-iam historicamente no povo denominado fenício –, os israelitas continuavam vivendo como pequenos camponeses. Do ponto de vista dos israelitas, os canaanitas eram exploradores, ladrões que menosprezavam o trabalho agrícola. Para Isaac, não resta dúvida de que a idéia da maldição bíblica de Canaã surgiu nesse momento histórico, com o objetivo de expressar os ressentimentos dos israelitas para com os canaanitas.

---

[15] Segundo Davis (1988, p.64), os hebreus foram os primeiros a pensar Deus como um senhor bondoso, que podia ser persuadido a ajudar e guiar os seus escravos mais humildes. O Velho Testamento aconselha os filhos de Israel a comprarem seus escravos entre os povos pagãos e recrimina a escravização de irmãos-de-fé. Os cristãos, parece, não se sentiam obrigados a seguir esta proibição, tanto que começaram a debater a legitimidade da escravização de correligionários mais tarde que os judeus e muçulmanos. Em Levítico 25: 44-46, lê-se: "Quanto aos servos e servas que vieres a ter, comprá-los-eis entre as nações que vos cercam;/podereis também comprá-los entre os filhos dos moradores que vivem entre vós, ou em um dos clãs deles que habitam entre vós tendo-se radicado na vossa terra. Eles serão vossa propriedade,/que deixareis em herança a vossos filhos, a fim de que, depois de vós, os possuam como plena propriedade. A eles, podereis tê-los como escravos para sempre, mas vossos irmãos, os filhos de Israel [...], ninguém da tua casa dominará seu irmão com brutalidade". Os versículos 47-55 recomendam aos filhos de Israel ajudarem seus irmãos, os quais, por pobreza, tiveram de se vender como escravos a estranhos. Devem contribuir para a compra de sua liberdade e integrá-los na sua comunidade.

[16] Não é por acaso que "islão" significa "submissão" (*muslimuni* = os submissos). O nome popular árabe, *'Abdullah*, quer dizer "escravo (*'abd*) de Deus (*al-llah*)".

Os textos sagrados não relacionam explicitamente as personagens bíblicas com características físicas de determinados indivíduos ou grupos humanos. Parece que foi em escritos exegéticos (contendo reflexões sobre legislação, costumes e moral) e compilações de lendas judaicas, organizados provavelmente entre os séculos IV e VI, que as figuras de Canaã e Ham foram, pela primeira vez, projetadas em grupos humanos com características específicas. Além do pecado de Ham, citado no Velho Testamento, podem-se encontrar também nessas reinterpretações judaicas outras acusações contra o filho de Noé, que serviriam como explicações para a "deformação" de sua estirpe. Diz-se que Ham transgrediu o mandamento de abstinência sexual durante sua permanência na arca; fala-se ainda, embora menos freqüentemente, que Ham (ou Canaã) teria castrado o pai[17] (apud Davis, 1984, p.87; Isaac, 1985, p.83).

---

[17] Nos chamados *Hebrew myths*, cuja autenticidade histórica é contestada por Isaac (1985, p.83), há um trecho que procura atribuir determinadas características físicas e até comportamentos específicos à "maldição de Ham". Trata-se aparentemente de uma tentativa de justificar "preconceitos": *"Now I cannot beget the fourth son whose children I would have ordered to serve you and your brothers! Therefore it must be Canaan, your firstborn, whom they enslave. And since you have disabled me from doing ugly things in the blackness of night, Canaan's children shall be borne ugly and black! Moreover, because you twisted your head around to see my nakedness, your grandchildren's hair shall be twisted into kinks, and their eyes red; again because your lips jested at my misfortune, theirs shall swell; and because you neglected my nakedness, they shall go naked, and their male members shall be shamfully elongated!"*. A passagem termina com o seguinte comentário: *"Men of this race are called Negroes, their forefather Canaan commanded them to love theft and fornication, to be banded together in hatred of their masters and never to tell the truth"* (apud Graves e Patai, 1965, p.121). O uso das palavras *race* e *negroes* pode provir da tradução inglesa; pode, porém, ser um indício de uma origem histórica mais recente desse mito, ou pode ser simplesmente resultado da falsificação da fonte. O conceito de raça entrou no mundo mediterrâneo apenas a partir do século XIII e não assumiu o conteúdo semântico

Blackburn (2003, p.89) lembra que o Talmude de Jersusalém (350-400) contém considerações sobre o fato de que Ham estava "da cor do carvão" quando saiu da Arca. E menciona ainda uma história do Talmude babilônico (em Sanhedrin 108B) que conta que Ham foi "atingido na pele" porque, como o corvo e o cão, copulara na Arca, violando assim a determinação de abstinência feita por Noé. Na Midrash Rabbah – uma compilação de tradições rabínicas –, os descendentes de Ham e Canaã são descritos como seres condenados à feiúra e à pele negra.[18] Canaã é qualificado como obscurecedor do mundo (apud Jordan, 1968, p.18).

A projeção da história da maldição do filho de Noé em pessoas de pele escura do continente africano pode ter sido inspirada pela etimologia da palavra Ham. Segundo P. Martin (1993, p.288), as raízes semíticas dessa palavra reportam igualmente a "quente", "queimado pelo sol" e "escuro/negro".[19] Segundo outros autores, o significado originário de Ham é incerto: pode ter a ver com *ḥmm* (ser/estar quente), com *ḥwm* (ser/estar negro ou escuro), ou ainda com as palavras egípcias *kmt* (Egito) e *ḥm* (servo) (cf. por exemplo, *Neues Bibellexikon II*, 1995, p.20 e *Lexikon der Ägyptologie*, I, 1975, p.76). Baseado em reconstruções lingüísticas, e recorrendo a transliterações do texto originário para o grego, Goldenberg (2003, p.147-149) descarta todas estas explicações etimológicas dadas, mas admite que a maneira como o hebraico antigo era escrito (num alfabeto herdado dos fenícios, que possuía apenas um signo para dois fonemas hebraicos distintos) teria dado origem a uma confusão etimológica, permitindo, dessa forma, relacionar Ham com calor, cor preta e o Egito.

Desde cedo os israelitas sentiam-se descendentes dos filhos de Shem, que, segundo eles, habitavam o centro do mundo. Ao norte viviam os descendentes de Iefét; e os descendentes de Ham viviam ao sul, nas terras quentes. Isaac atenta para a existência de algumas fontes judaicas antigas nas quais tanto os

---

usado nesta citação (grupo humano com características intrínsecas) antes do fim do século XVII (cf. tb. cap. 2).

[18] Davis (1984, p.92) aponta que é significativo que muitas vezes os traficantes de escravos judeus referiam-se aos escravos como canaanitas. Nos séculos X e XI, por exemplo, os negociantes judeus de Praga, que compravam escravos das terras eslavônicas, denominavam essa região de Canaã.

[19] *Hamam = to be hot* (*The universal jewish encyclopedia*); *Hamat* = (lugar das) fontes quentes (*Neues Bibellexikon II*). Segundo Graves e Patai (1965, p.122), em algumas versões dos *Hebrew myths*, a figura de Ham aparece sob o nome *Khemi*, que era descrito também como pai de Mizraim (Egito), de Put, de Cush e dos habitantes da costa da Somália e da Etiópia. A palavra egípcia *khemi* significa também *negro*, a mesma cor que, para os egípcios, representa a lama fértil do Nilo. A palavra egípcia *hm* significava originalmente corpo, mas era usada freqüentemente para referir-se a um escravo.

filhos de Shem (incluindo os israelitas) como os filhos de Ham são denominados negros: os primeiros são descritos como negros e bonitos; os segundos, negros como os corvos (cf. Pirke de-Rabbi Eliezer, 24, apud Isaac, 1985, p.89).

Os descendentes dos irmãos de Canaã, que não foram atingidos pela maldição, situavam-se também na África (Mizraim: Egito; Cush: nordeste da África). Segundo Isaac (1985, p.81), os cushitas eram respeitados por seu poder político-militar na região. Sua cor escura associava-se à beleza, à pureza e ao bom caráter.[20] Pode-se deduzir dessas ambigüidades conceituais que a concepção e percepção de cores de pele e seu conteúdo simbólico ainda não seguiam um modelo rígido, isto é, cristalizado, embora a cor escura/negra, como foi mostrado, já trouxesse em si uma conotação notadamente pejorativa.[21]

Numa coleção de textos tidos como debates entre o rabino Simeon ben Yohai e outros exegetas judeus, no Zohar (1984, I, p.247), repetem-se muitas das concepções enviesadas já mencionadas, tais como Ham, o notório obscurecedor do mundo. No Zohar (1984, II, p.88), compilado provavelmente no século XIII,[22] detecta-se a idéia de que os filhos de Noé são associados a lados diferentes que expressam valores definidos. Shem ocupa o lado direito, Ham o lado esquerdo, enquanto Iefét encontra-se no meio, entre os dois. O lado direito simboliza a parte espiritual, o sagrado; o lado esquerdo é visto como a parte carnal, o profano (*the evil power, represented by the left*). Nesses escritos constrói-se ainda uma ligação entre o crime de Caim e homens defeituosos, anormais, demônios e monstros invisíveis prejudiciais ao ser humano. Todos esses seres carregariam o sinal de Caim.[23]

---

[20] Cf. Isaac (1985, p.88), na tradução grega do Velho Testamento (século III a.C.), a expressão mais usada para traduzir "cush" é – em grego – "rostos queimados".

[21] O trecho seguinte do Cântico dos Cânticos (1: 5,6) expressa exatamente essa dubiedade: "Eu sou preta, mas bela, ó filhas de Jerusalém, como as tendas de couro escuro, como os cortinados suntuosos./Não vos incomodeis se sou morena, o sol me tisnou. Meus irmãos curtiram minha pele: puseram-me a guardar as vinhas; e minha própria vinha não guardei". Há, inclusive, discordância a respeito da interpretação correta da palavra "mas" na primeira frase, uma vez que, na versão hebraica e grega, constava nessa posição o conceito correspondente para "e", que, nessas línguas, porém, tem conotação ambígua. Cf. Isaac (1985, p.81), apenas na Vulgata de São Jerônimo (latim) aparece uma oposição clara entre negro e bonito: *"Nigra sum sed formosa"*. Parece, contudo, inegável que haja no texto certa ligação entre cor escura e culpa. Quero ainda destacar que a diferenciação entre preto e moreno na tradução brasileira (Edições Paulinas; Loyola, 1995) pode ser um produto da *political correctness*, uma vez que em outras versões (por exemplo, alemã) os dois adjetivos citados são traduzidos pela mesma palavra (*schwarz*).

[22] Segundo Hannaford, a origem do Zohar remonta ao século II. Para a maioria dos autores, porém, essa obra foi composta apenas no século XIII. Mais do que precisar a data dos textos, interessa-nos aqui o processo de constituição de certas idéias e formulações que iriam influenciar de maneira decisiva a construção da imagem do negro ao longo dos séculos e, principalmente, sua propagação a partir dos descobrimentos.

Partindo-se da convicção de que o ser humano foi criado à imagem de Deus, argumenta-se que apenas os corpos daqueles que se desviam do caminho de Deus sofrem uma alteração física. A partir dessa concepção, passa a ser possível interpretar a existência de físicos e cores de pele estranhos como resultado de um pecado, e abre-se o caminho para o desenvolvimento da idéia da deformação de um grupo da espécie humana num sentido já mais secularizado:

> Assim ocorre que *todos aqueles que são respeitosos com seus senhores e que se abstêm de pecados e não transgridem os preceitos da Torá guardam seus rostos inalterados do protótipo celestial* e todas as criaturas do mundo os temem e tremem diante deles. Mas, *se alguém transgride os preceitos da Torá, seu rosto se transforma* e começa a temer as outras criaturas e tremer diante delas (Zohar, I, p.239; trad. e grifo do autor).

Ainda no Zohar (1984, III, p.224) é dado mais um passo decisivo que contribuiu para o reforço dessa relação entre o fisiológico e o moral. Acreditava-se existirem sinais naturais (visíveis) que podiam funcionar como pista para descobrir qual o tipo de ser humano que se encontrava por trás da máscara física. Segundo o Zohar (ib., p.224) os traços do rosto "são moldados pela impressão do rosto interno que se esconde no espírito que o habita". Desenvolvia-se toda uma sofisticada tipologia que pressupunha uma relação causal entre o "espírito interno" de um ser humano e suas características fenotípicas, entre valores interiores e aparências exteriores: uma fronte arredondada, por exemplo, era sinal de um ser humano com interesses intelectuais elevados, apto a ser um grande conhecedor da Torá, que usava uma linguagem direta e agia sem hesitações etc.

---

[23] Lê-se no Zohar (1984, I, p.137-138): *"On the side of Cain are all the haunts of the evil species, from which come evil spirits and demons and necromancers [...]. Therefore the Lord appointed a sign for Cain. This sign was one of the twenty-two letters of the Torah, and God set it upon him to protect him. [...] R. Jose said: 'When the descendants of Cain spread through the world, they used to cut up the soil, and they had traits in common both with the upper and the lower beings'"*. Na última afirmação do rabino, nota-se uma influência do pensamento aristotélico, que concebe a natureza como uma espécie de cadeia em ascensão onde cada parte tem algo em comum com o ser que ocupa uma posição vizinha na hierarquia.
O texto correspondente no Velho Testamento (Gn 4: 13-16) diz do castigo do fratricida apenas o seguinte: "Caim disse ao Senhor: Meu crime é pesado demais para carregar. Se hoje me expulsas da extensão deste solo, serei expulso da tua face, serei errante e vagabundo sobre a terra, e todo aquele que me encontrar me matará. / O Senhor lhe disse: Pois bem! Se matarem Caim, ele será vingado sete vezes. O Senhor pôs um sinal sobre Caim para que ninguém, ao encontrá-lo, o ferisse. Caim se afastou da presença do Senhor e habitou na terra de Node, a leste do Éden". Discursos teológicos posteriores aproximaram o crime de Caim da maldição de Ham e projetaram as "duas imoralidades", de Caim e Ham, na figura do escravo negro.

No Zohar encontra-se, provavelmente pela primeira vez (até onde pude verificar), uma preocupação nítida de elaborar critérios que permitam explicar as qualidades morais de uma pessoa a partir de suas características físicas. Os rabinos faziam análises comparativas não apenas entre as várias formas cranianas, mas também entre formas e cores de cabelo, olhos, pele, ossos, tamanho dos lábios, orelhas, linhas de mão etc. Esses dados revelariam diferentes disposições, temperamentos e inteligência da pessoa:

> Um homem cujos lábios são grossos é um fofoqueiro sem vergonha e temor, um homem de briga e desgraça. Não consegue guardar segredo, mas, se ocorre de ele ser estudante da Torá, pode, por um certo tempo, reter e guardar assuntos secretos [...]. Lábios grossos indicam um homem de temperamento agitado, insolente, intolerante, alguém que fala mal dos seus compadres, sem nenhum senso de vergonha [...]. Devemos evitar sujeito deste tipo. [...] Orelhas excessivamente grandes são sinal de estupidez no coração e loucura na mente. Orelhas pequenas apontam para sabedoria e sensibilidade, e seus donos gostam de experimentar de tudo (Zohar, 1984, III, p.228-229).

O rabino Simeon (ib., p.231) recomenda prestar atenção na formação do cabelo, da fronte, do rosto, dos lábios e das mãos, pois "tudo isto são sinais por meio dos quais se reconhecem pessoas: sinais [...] para todos aqueles que se inspiram no espírito da sabedoria".

A obra de Maimônides – um judeu nascido em Córdoba, em 1135 – contribuiu também para endurecer os critérios dos processos de inclusão e exclusão. Entre outras coisas, conta Hannaford (1996, p.111) que Maimônides defendeu a endogamia entre os judeus como forma de combater a idolatria. De acordo com Davis (1984, p.88), ele proibiu os senhores de ensinar a seus escravos não judeus os textos sagrados e ressaltou que um tal ensino ilegal nunca poderia ser motivo para a libertação de um escravo. Desprezava aqueles povos que viviam "fora do reino" (tais como os turcos e os cushitas) e os via como seres irracionais. Considerava-os aquém da humanidade, ainda que acima da capacidade mental dos macacos.

Piores e mais perigosos eram, porém, aqueles que viviam dentro do país e continuavam a seguir "doutrinas falsas". Maimônides referia-se especificamente aos muçulmanos e aos supostos descendentes de Ham: "Estes são piores que a primeira classe [isto é, os turcos e cushitas], e sob certas circunstâncias pode ser necessário matá-los e exterminar suas doutrinas para que outros não sejam desencaminhados" (apud Hannaford, 1996, p.112; trad. do autor). Esse tipo de radicalização desenvolvida no meio intelectual judeu foi certamente um reflexo das perseguições cada vez mais ferozes que as comunidades judaicas sofreram entre os árabes e sobretudo no mundo ocidental. Irônica e tragicamente, algumas das idéias desenvolvidas pela *intelligentsia* judaica se transformariam posteriormente em instrumentos de combate contra os próprios judeus.

Árabes-muçulmanos

Fundamental para a história da escravidão no Ocidente em toda a região mediterrânea foi a expansão do mundo árabe-muçulmano[24] – aliás, foram os árabes-muçulmanos os primeiros a montar uma rede de tráfico de escravos de longa distância. A partir do século XI, chegaria uma grande quantidade de escravos – provenientes inclusive de regiões ao sul do Saara – à Península Ibérica, por intermédio de traficantes árabes (muçulmanos). Veremos que o contato direto com o mundo islamizado influenciaria, de forma decisiva, a postura da sociedade ibérica – mais especificamente a portuguesa – em relação à escravização e à posse de escravos.

---

[24] Quando Maomé começou a expandir a *pax* islâmica, a partir da comunidade-modelo de Medina, a escravidão era um fenômeno comum na Península Arábica. Para Tibi (1991, p.44), no fundo, o islão ortodoxo é uma religião arabocêntrica, que se concebe, em primeiro lugar, como "jurisprudência" *(fiqh)*, e apenas em segundo lugar como "teologia" *(kalám)*. Os escritos sagrados deveriam substituir o direito consuetudinário clânico, assegurando um novo código moral para uma sociedade em processo de urbanização, marcada pela crescente influência de negociantes poderosos.

Diferentemente do cristianismo, os textos sagrados do islão podem ser lidos apenas na língua original, em árabe. A recitação em árabe é parte essencial da prática poético-religiosa. O Alcorão, juntamente com a *Suna* (Tradição) do profeta, constitui a base da lei islâmica, a *charia* (literalmente: "a via", "o percurso", "a ordem"). A Suna é um imenso depositário de regras. Há ditos "autênticos" do profeta para as mais variadas situações de vida. Outra referência importante para os muçulmanos são ditos posteriormente atribuídos a Maomé *(hadíth)*. A partir do século XI, juristas como Ghazáli preocuparam-se em restringir as interpretações do Alcorão que visavam à certa secularização do pensamento. Ghazáli (1058-1111), conselheiro do califa de Bagdá, de origem persa, pregou um distanciamento das ciências. Na obra intitulada *Destruição dos filósofos*, afirma que a filosofia não é capaz de atingir a "verdade". Defende a idéia de que, para ser um bom muçulmano, é suficiente saber de cor o Alcorão. Baseado nas palavras do profeta, Ghazáli classifica todas as ações humanas em cinco categorias: proibido (*harám*), desaprovado (*makrúb*), facultativo (*mubáh*), recomendado (*mustaháb*) e obrigatório (*fard*). Santos (s.d., p.34, 43, 52, 56-57) Questionamentos de supostas contradições nos conteúdos das suras (225 passagens corânicas que se referem à época de Meca revogadas por Maomé após sua fuga para Medina) foram proibidos (*bila kayfa*); inovações foram entendidas como heresia (*bid'ah*). No século XII, tanto na Península Ibérica (Córdoba) como na Síria, Mesopotâmia e no Irã, foram queimados acervos de bibliotecas importantes, que continham, entre outros livros, as obras de Averroes e Avicena, opositores declarados das idéias de Ghazáli.

Inicialmente, judeus e cristãos eram respeitados no mundo árabe por seguirem livros sagrados que tinham sido escritos antes das revelações de Maomé: se os representantes desses "povos do livro" *(ahl al-kitáb)* aceitassem pagar os devidos impostos, podiam residir em terras muçulmanas. O pagamento de tributos explica também em parte por que os muçulmanos nem pressionaram os chamados *dhimmi* (judeus e cristãos residentes em terras muçulmanas) a se converterem, nem tentaram escravizá-los. O caso dos *muchrikun* – povos pagãos (não-judeus e não-cristãos) – foi diferente. Muitos grupos africanos declaravam-se muçulmanos e/

A rápida expansão do islão (fundado em 622, em Medina; no século VIII, a influência islâmica já havia se estendido da Península Ibérica até o Paquistão) está ligada sobretudo à divisão muçulmana do mundo entre o "reino da paz" (casa da submissão; *dar-al-islám*) e o "reino da guerra" (*dar-al-harb*). O objetivo das chamadas "guerras santas" foi, em primeiro lugar, expandir o "reino da paz", ou seja, aumentar a área de influência política; e, apenas em segundo lugar, a imposição radical dos preceitos religiosos.[25] O islão não desenvolveu métodos pedagógicos pacíficos de conversão (missão) como o cristianismo.

Segundo a ortodoxia islâmica, a única modalidade legítima de escravização era o ato de prender um inimigo numa guerra. A compra de um escravo era permitida pelo Alcorão (como, aliás, também pelo Velho Testamento) apenas para libertar um correligionário. Em princípio, os filhos de pais escravos continuavam sendo escravos. Na tradição pré-islâmica, os descendentes de um árabe e uma escrava eram tratados também como escravos. O Alcorão, porém, considerava livre o filho de um homem muçulmano com uma escrava. Tal como nos livros sagrados dos judeus e dos cristãos, também no Alcorão não há dúvidas sobre a legitimidade da posse de escravos. Há, contudo, algumas passagens no Alcorão (24: 33) que se referem ao tratamento correto dos escravos: proíbe-se aos senhores obrigar suas escravas a se prostituir – prática que em épocas pré-islâmicas era bastante divulgada; estimula-se o muçulmano pobre a casar-se com escravas convertidas; criar uma menina escrava, educá-la, libertá-la e depois casá-la era tido como uma atitude generosa e de alto prestígio.[26]

---

ou procuravam fazer contratos para escapar da escravização e para poder participar e aproveitar-se das redes comerciais dominadas pelos seguidores de Maomé (os primeiros a se converterem eram geralmente os comerciantes e chefes políticos). Mas, em muitas situações, nem o pertencimento ao judaísmo ou ao cristianismo nem a proclamação da fé muçulmana foi proteção suficiente contra as razias (saques) muçulmanas.

Na África do Norte e na África Ocidental, a expansão islâmica seguia as rotas das caravanas, o que levou Lovejoy a concluir: *"Islam [...] became the religion of slaveholders in large parts of Africa, so that the Islamic dimension became an indigenous factor at the same time that it remained an external influence"* (apud Phillips, 1985, p.119). As estimativas de escravos africanos traficados por muçulmanos (de 11 a 14 milhões) aproximam-se dos números do tráfico do comércio triangular, o que levou Phillips (1985, p.86) a comparar as rotas das caravanas que cortavam o Saara com a *middle passage*. O tráfico promovido por muçulmanos estendeu-se, porém, por um período maior. Gordon (1989, p.21) constata que no mundo muçulmano não surgiram movimentos abolicionistas de base (*grass-roots organizations*) e o fenômeno da escravidão foi exterminado apenas sob pressão internacional. O mesmo autor (ib., p.44, 47) conta que foi só em 1926 que a Conferência Mundial Muçulmana (reunida em Meca) condenou a escravidão. Na Arábia Saudita, a abolição da escravidão foi decretada somente em 1962, e na Mauritânia em 1981.

[25] Cf. Phillips (1985, p.67), e nas palavras de Immanuel Wallerstein, a expansão islâmica representou uma tentativa de estabelecer uma *world-economy*. Quando Colombo partiu para descobrir a América, o islão constituía, segundo Davis (1984, p.40), *"the largest world religion, and the only world religion that showed itself capable of expanding rapidly in areas as far apart and as different from each other as Senegal, Bosnia, Java and the Philippines"*.

O Alcorão (4: 92) aconselha também a libertação de escravos como ato de arrependimento ou expiação de culpa:

> Não pode um crente matar outro crente, a não ser por engano. Quem matar um crente por engano, deverá libertar um escravo crente e pagar o resgate de um muçulmano à família do morto, a menos que a família, por caridade, o dispense. Se a vítima for um crente pertencente a um povo inimigo, impõe-se libertar um escravo crente. E se pertencer a um povo aliado vosso, impõe-se pagar à família o resgate de um crente e libertar um escravo crente. Quem não puder fazê-lo, deverá jejuar dois meses seguidos como penitência a Deus. Deus é conhecedor e sábio.

Diz-se que o próprio Maomé libertou cem escravos da tribo de Banu Mustaliq para prestigiar Juwayriyya, uma bonita mulher desse grupo, que o profeta desposou. Libertar um escravo era considerado um ato digno e piedoso.[27] O privilégio da liberdade, contudo, deveria recair apenas sobre escravos crentes, especialmente sobre aqueles que acompanhassem o senhor numa viagem a Meca (*hajj*).

---

[26] Lê-se no Alcorão (4:25): "Aqueles dentre vós que não têm posses para desposar mulheres crentes e livres, deixai-os desposar as crentes jovens que legalmente possuís.[...] / Esse casamento com servas é permitido para quem receia cometer fornicação. Contudo, melhor para vós seria abster-vos. Deus é indulgente e misericordioso".
E ainda: "Não desposeis as idólatras até que se convertam: uma escrava crente é preferível a uma idólatra, mesmo que vos agrade. E não deis vossas filhas em casamento a idólatras até que se convertam: um *escravo* crente é preferível a um idólatra, mesmo que vos agrade. Eles vos apelam para o Fogo; e Deus vos apela para o Paraíso e o perdão e manifesta Suas revelações aos homens para que se lembrem" (Alcorão, 2:221).

[27] Nos *hadíth* – uma coleção de ditos tradicionais atribuídos a Maomé – encontram-se outras recomendações que advertem ao senhor que trate bem seus *escravos*: *"Give them such food [...] as you eat yourselves, clothe them in such garments as you wear yourselves, and burden them not with labours too heavy for them. Those of them that you like, keep; these you dislike, sell; but do not torment God's creatures"* (apud Phillips, 1985, p.72).

Nas cidades, os escravos artesãos tinham a possibilidade de juntar algum dinheiro para comprar a liberdade. Mas, mesmo nesses casos, a alforria (*al-hurriyya*) dependia do consentimento do senhor.[28] O escravo recém-liberto não era visto como igual. A libertação efetiva, ou seja, a integração plena, era um processo bastante demorado. Segundo Lewis (1971, p.91), só a terceira geração podia sentir-se livre da marca de ex-escravo.

A maioria dos escravos trabalhava em serviços domésticos – muitas escravas eram ainda concubinas. Escravos serviam também como soldados e, em muitas regiões, havia um grande número de eunucos[29] que ocupavam o posto de guardiães dos haréns. Por vezes, tornavam-se conselheiros políticos importantes. Relativamente poucos escravos trabalhavam na agricultura, fato que levou Phillips[30] a concluir que a maior parte dos escravos no mundo islâmico cumpria funções não-produtivas.

A ortodoxia islâmica, que visava à expansão do *dar-al-islám* e proibia ao mesmo tempo a escravização de pessoas pertencentes a esse "reino da paz", incentivava os fiéis a "empurrar" as "fronteiras da fé" para todas as direções (*Jihád* é entendida como um ato de aspiração e esforço espiritual e moral). Começavam a chegar às terras arábicas escravos da Ásia, da Europa (em menor número) e da África – pessoas com cor de pele e físico diversos. O contato com esses grupos recém-chegados formaria concepções e preconceitos em relação aos novos "outros" e influenciaria também a auto-imagem dos árabes-muçulmanos.

---

[28] Gordon (1989, p.38) lembra que o senhor tinha plenos direitos de posse sobre seu escravo: só não podia matá-lo (em princípio, o assassinato de um escravo devia ser punido com a sentença de morte). As várias escolas jurídicas costumavam, porém, não executar homens livres por tais crimes. Na prática, o escravo não tinha nenhuma proteção contra atos de violência cometidos pelo senhor, uma vez que a relação entre senhor e escravo era tida como um assunto familiar. O escravo não era admitido como testemunha em processos judiciais e não podia depor contra seu senhor. Apenas em casos de tratamento muito cruel, o escravo podia tentar falar com um juiz (*qádi*) e pedir a sua venda a outro senhor.

[29] Lewis (1971, p.68) refere-se a uma fonte árabe segundo a qual o califa de Bagdá possuía, no início do século X, sete mil "eunucos negros" e quatro mil "eunucos brancos". Pode-se notar que, ao longo da história árabe, os eunucos não-africanos tornavam-se cada vez mais caros e, portanto, raros.

[30] Para Phillips (1985, p.67), a contribuição de mão-de-obra *escrava* no setor produtivo foi menor que no Império Romano, porém maior que nas terras cristãs no período medieval. Finley (1984, p.77), para quem a relação do escravo com a produção é o parâmetro mais importante para caracterizar um sistema de escravidão, faz a seguinte afirmação, com o objetivo de destacar a diferença entre escravidão muçulmana e escravidão no Novo Mundo: *"No matter how many slave women a historian may tot up in the harems of the Caliphate of Baghdad, they count for nothing against the fact that agricultural and industrial production was largely carried out by free men"* .

As condições para recrutar escravos na África eram certamente mais propícias do que na Ásia e na Europa, onde os árabes toparam com reinos grandes, potentes e poderosos. O escravo africano tornou-se o mais barato e começava a predominar numericamente nas terras arábicas. O escravo não-africano (*mamlúk*), contudo, não desapareceu completamente, de maneira que o mundo islâmico nunca chegou a igualar totalmente "escravo" (*'abd)* a "negro".[31]

Nas referências árabes mais antigas, usava-se o termo *habash* para os povos da região da Etiópia, além de *sudán* para designar, de forma mais genérica, todos os habitantes ao sul do Saara. Rotter (1967, p.21) e Lewis (1971, p.9) chamam a atenção para o fato de que, em certos contextos, a palavra *sudán* (negros)[32] podia referir-se também a indianos e chineses (por exemplo, nas obras de Jáhiz e 'Amcháti). Com o avanço dos árabes em terras africanas, a diferenciação crescia mais e mais: *nuba* referia-se sobretudo aos povos nilóticos, *bujja* (ou *beja*) era o nome dado aos nômades entre o Nilo e o mar Vermelho, *zanj* era o termo genérico para os africanos orientais que viviam ao sul da Etiópia,[33] e a palavra *zagawa* reportava-se aos habitantes da atual região do Sudão oriental.

No século XI, Ibn Butlán (†1052) escreveu uma espécie de manual para o tráfico e uso de escravos (*Risálah*). Escravos de certas proveniências eram tidos como mais adequados para a execução de determinadas tarefas.

> Quem procura uma escrava para os amores, que pegue uma mulher da região de Somália; para amamentar, uma mulher dos *zanj*; quem precisa de escravos para vigiar bens e dinheiro, que pegue indianos ou nubas; para trabalhos pesados e serviços, que se usem zanj e armênios (apud Rotter, 1967, p.54; trad. do autor).

Lewis (1971, p.45) conta que para Ibn Butlán, os melhores soldados eram os turcos e os eslavos. Enquanto os nubas e os abissínios eram citados como bons guardas, e as mulheres da Abissínia estimadas como concubinas,[34] outros grupos com pele escura eram bastante menosprezados: Ibn Butlán descreve os *beja* como ladrões, que, por isso, não prestariam para tarefas de confiança; os *zanj* eram vistos como os mais rudes e menos inteligentes. É importante ressaltar que não apenas os *zanj* ("de pele escura"), mas também os armênios ("de pele clara") eram usados nos trabalhos de menor prestígio social. Mas pode-se afirmar ainda que Ibn Butlán dá um passo além nas generalizações. Segundo ele, as cores escuras (*ahdar* / verde; *aswad* / negro/preto) são um sinal de mau caráter (apud Rotter, 1967, p.162). Além de baixa inteligência e pouca moralidade, "essa gente" destacar-se-ia pela alegria e amor à música e à dança.[35]

---

[31] Rotter (1967, p.90) afirma que, no mundo árabe, muitas vezes, o africano liberto continuava a ser identificado como *'abd*. Em certas regiões, o termo genérico para escravo (*'abd*) tendia a transformar-se em sinônimo de *negro*, independentemente da condição social dessa pessoa. Lewis (1971, p.64) e Davis (1984, p.33) chamam a atenção para o fato de que no Ocidente ocorreu um processo semântico inverso: o nome genérico de um grupo étnico, eslavo (*sclavus*) – que, no fundo, englobava também povos não-eslavos da região do mar Negro – assumiria o significado do *status* de escravo a partir do século XIII, substituindo o termo *servus*.

[32] *Aswad* (singular) significa negro/preto; o plural é *sud* (como adjetivo) e *sudán* (como substantivo): *bilád as-Sudán* (terra de negros).

[33] Davis (1984, p.41) chama a atenção para a existência de mapas geográficos árabes nos quais a terra dos *zanj* se estende até a África Ocidental. Também o nome da ilha Zanzibar esteve envolvida no tráfico de escravos durante muito tempo.

A imagem dos *zanj* era especialmente negativa,[36] o que se explica em parte pelos trabalhos altamente desprezados que tinham de executar. Foram também os *zanj* os responsáveis pela única revolta relevante de escravos no mundo árabe-muçulmano. Já no século VII, milhares de escravos africanos encontravam-se na região ao sul de Basra (atual Iraque). Trabalhavam em grande número para tirar o sal das terras pantanosas, preparando-as para servirem como plantações.[37]

---

[34] A valorização relativa dos nubas e dos abissínios pode ter a ver também com a penetração do cristianismo nessas regiões, uma vez que o Alcorão respeitava cristãos como pertencentes aos "povos do livro". Enquanto as mulheres *zanj* eram vistas como imprestáveis para o casamento, as abissínias eram tidas como tenras e suaves. Rotter (1967, p.157) lembra que vários autores fizeram referência ao calor da vulva das mulheres africanas (por exemplo: at-Tigáni).

[35] O filósofo Galeno (129-215) – que residiu durante um período de sua vida em Alexandria – é citado por pensadores árabes como Ma'súdi (falecido em 956) como autor de uma espécie de catálogo de dez caracterizações (muitas delas com conotações pejorativas) que definiriam as pessoas de pele escura: cabelo crespo, sobrancelhas finas, narinas largas, lábios grossos, dentes afiados, pele fedorenta, cor de pele escura, mãos e pés rachados, pênis comprido e alegria exacerbada (apud Rotter, 1967, p.156; na tradução de Lewis (1971, p.34) e de Davis (1984, p.42) consta olhos negros no lugar de cor de pele negra). Os persas compartilhavam, em grande parte, dessa visão depreciativa em relação à maioria das pessoas de proveniência africana: num tratado persa de 982 sobre a geografia do mundo, lê-se em Lewis (1971, p.35), que os *zanj* são descritos como animais selvagens. Segundo Rotter (1967, p.22), o nome *zanj* provém da língua *pahlewi* (persa antigo).

[36] "Não prestam muito, não se pode esperar da parte deles nada além de prejuízo" (Ibn Butlán, *Risálah* (375); apud Rotter, 1967, p.159; trad. do autor). No século XIII, Nasir ad-Dín Tusi afirma que os *zanj* diferiam dos animais apenas pelo seu andar ereto, e continua: *"Many have observed that the ape is more teachable and more intelligent than the Zanji"* (apud Lewis, 1971, p.38). A frase "Quando tem fome, ele rouba, quando está satisfeito, fornica" tornou-se uma espécie de ditado que visava a discriminar os *zanj*. Ela é atribuída tanto ao pensador egípcio al-Abshíhi (1388-1446) quanto ao próprio Maomé (*hadíth*) (apud Lewis, 1971, p.19, 97; trad. do autor).

[37] Em Lewis (1971, p.66) e Davis (1984, p.5) confere-se que não se sabe exatamente o que se plantava na região. Além de vários tipos de cereais, calcula-se que houve também plantações de cana-de-açúcar.

Depois de dois levantes menores (no final do século VIII), eclodiu um movimento liderado por 'Ali bin Muhammad, que se proclamou profeta. Numa espécie de pacto com os escravos, que deu início à rebelião, 'Ali prometeu aos *zanj* lutar por moradias e propriedades – e também pela posse de escravos.

Depois de uma tentativa fracassada de tomar Basra, os rebeldes se retiraram por algum tempo e fundaram "aquilo que pode ter sido a primeira comunidade '*maroon*' na história documentada – isto é, uma comunidade protegida, autossuficiente de escravos fugidos" (Davis, 1984, p.7). Em 871, destruíram Basra, matando milhares de árabes e escravizando mulheres e crianças. Durante dez anos, Bagdá mandara constantemente tropas (inclusive regimentos compostos de escravos *zanj*).[38] Os árabes começaram então a persuadir os rebeldes a se renderem com promessas de anistia. Em 883, a capital dos *zanj* foi finalmente cercada e destruída; a cabeça de 'Ali foi levada a Bagdá e exposta no topo de um pau (Rotter, 1967, p.105-111; Davis, 1984, p.5-8).

A revolta dos *zanj* surgiu em circunstâncias que facilitavam a criação e o desenvolvimento de laços de solidariedade entre os escravos. Situações como essa, em que havia uma grande quantidade de escravos trabalhando em conjunto, foram atípicas para a escravidão muçulmana. Segundo Davis (1984, p.7), essa revolta de escravos representou um grande choque para o mundo muçulmano. O autor argumenta ainda que o episódio desencorajou experimentos que usassem escravos em grande escala (como, por exemplo, o uso de escravos em monoculturas).

Embora em muitas das fontes árabes medievais seja perceptível uma tendência de menosprezar certas características físicas (inclusive a cor), é importante ressaltar que a utilização, a percepção e a denominação das cores "branco" e "negro" (claro/escuro) estavam inseridas num contexto poético-religioso.[39] Lewis (1971, p.8) chama a atenção para certas poesias e relatos antigos em que os próprios árabes se retratavam como negros, em oposição aos persas, considerados vermelhos ou também brancos. Em outros contextos, os árabes por vezes descrevem-se ainda como vermelhos, em oposição aos africanos, referidos como negros, e aos beduínos, citados como verdes ou marrons.

---

[38] Nessas tropas eram recrutados, inclusive, rebeldes desertores, lembra Rotter (1967, p.67). Percebem-se nesse episódio histórico vários elementos que seriam também característicos dos *maroons*, "palenques", "quilombos" no Novo Mundo. Parece-me de especial interesse o fato de que a rebelião se organizou em torno da reinterpretação de um livro sagrado. Outro ponto que merece destaque é a constatação de que os rebeldes em nenhum momento colocaram em questão a instituição da escravidão (a idéia não era acabar de uma vez por todas com a ordem escravista).

[39] Mesmo os primórdios da elaboração de uma fisiognomia (*'ilm al-farasah*) na filosofia árabe devem ser vistos neste contexto: "Cor de pele escura [*akhdar*; *aswad*] é sinal de mau caráter" (Ibn Butlán, *Risálah* (367); apud Rotter, 1967, p.162; trad. do autor).

Nas tentativas de Maomé de mobilizar as pessoas e estabelecer novas leis de convivência, as questões das distintas proveniências e da cor de pele ocupariam um papel subordinado. Sabe-se que entre os seguidores do profeta havia também descendentes de escravos africanos. O mais importante deles foi Bilal bin Rabáh al-Habachi, certamente uma pessoa de confiança de Maomé. Segundo Rotter (1967, p.78-81), o profeta escolheu-o "primeiro orador do islão", subordinou-lhe ainda dois ajudantes árabes e intermediou seu casamento com uma mulher muçulmana.

De outro lado, é também inegável que já era possível detectar, em épocas pré-islâmicas, primórdios de atitudes discriminatórias contra pessoas de origem africana.[40] Contudo, processos de exclusão mais rígidos, sentimentos de desprezo exacerbado e até ódio contra pessoas de pele escura surgiriam e consolidar-se-iam apenas com o movimento expansionista do mundo islâmico. Foi nesse contexto que, segundo Lewis (1971, p.9), ocorreu uma fixação dos termos de cor (*fixing of color terms*), a partir da qual se passou a atribuir a cor branca (e também vermelho claro, raramente usada) aos árabes, persas, gregos, turcos e outros povos europeus. Reservou-se a cor negra – com nítida conotação pejorativa – para os povos ao sul do Saara.

Já se disse que, tal como no mundo judaico antigo, também para os muçulmanos o uso de cores em descrições de seres humanos tampouco estava desprendido de um fundo religioso-moral.[41] O próprio livro sagrado do islão comprova essa ligação. Um trecho muito citado do Alcorão liga a cor escura, que traz consigo também a conotação de tristeza, ao mal e à falta de fé, enquanto o branco representa o bom, o divino, a fé verdadeira. No Capítulo III, versículo 106, o Juízo Final é descrito como o dia em que alguns rostos se tornarão brancos (*tabyaddu*/radiantes) e outros negros (*taswaddu*/carrancudos).[42]

Em várias fontes árabes e persas, a imagem da transformação de cor (negro em branco ou, menos freqüentemente, o contrário) aparece acompanhada de uma mudança ou revelação de uma postura moral. Embranquecer como recompensa (gratificação) é um tema recorrente na literatura muçulmana. No século X, Tabaráni conta o episódio de um abissínio que pergunta ao profeta se ele, no paraíso, se transformaria em branco caso vivesse como um bom fiel. "Naquele em cuja mão pousa minha alma, a cor branca brilhará sobre a cor preta durante mil anos", teria respondido o profeta (apud Rotter, 1967, p.103). O poeta sírio al-Ma'arri (973-1057) descreve um encontro no paraíso entre uma escrava da "casa da ciência" de Bagdá e um poeta que se assusta com a brancura dela: "Mas você era negra e agora é mais branca que cânfora" (ib., p.180).

Uma das histórias das *Mil e uma noites* (as noites 464 e 465) fala da vida piedosa de um escravo negro cujo rosto embranquece ao morrer rezando para o Senhor[43] (ib., p.179). Em outras lendas dessa obra, escravos de origem africana são comparados ao demônio[44]: "lá ele avistou um negro de estatura enorme e preto como o Satanás" (ib., p.177; trad. do autor). Ao longo do século XIV, essa simbologia de cores manteve-se: "Certo negro é, na verdade, branco!", diz um verso de Ibn Qalaqis (†1345). E Abu Hayyán (†1345), que morou em terras hispânicas, iguala numa das suas poesias brancos a fiéis e negros a infiéis (ib., p.167-168).

---

[40] No período que se estende da época considerada pré-islâmica aos inícios da era islâmica, houve um grupo de poetas renomados, de origem africana, que posteriormente foram chamados de "Corvos dos árabes". Em alguns dos versos desses poetas, conta Rotter (1967, p.25), nota-se claramente um sentimento de rejeição de seus traços físicos – reveladores de sua origem –, como em 'Antara bin Chaddad (fim do século VI): "Sou um homem cuja uma parte descende dos melhores do 'Abs' [árabes], a outra parte eu defendo com a espada". Cf. tb. os versos do poeta Suhaym:
If my color were pink, women would love me / But the Lord has marred me with blackness. / Though I am a slave my soul is nobly free / Though I am black of color my character is white. / (Suhaym, apud Lewis, 1971, p.11).
Nota-se aqui a tentativa de rejeitar a ligação entre escravidão, moralidade e cor, o que demonstra, pela negativa, que essas associações já existiam. Rotter (1967, p.89) considera Suhaym um "negro puro"; não o inclui no grupo dos "Corvos", que enxerga como "poetas mestiços".

[41] As cores negro, branco, vermelho, verde, amarelo e duas tonalidades de marrom eram usadas freqüentemente.

[42] Rotter (1969, p.168) chama a atenção para o fato de que as cores citadas são metonímias para alegria e tristeza. Na tradução portuguesa (Mansour Challita, s.d.) usam-se os termos "radiante" e "carrancudo": No dia em que certos rostos estarão radiantes [brancos] e outros, carrancudos [negros], e será dito aos de rosto carrancudos: "Renegastes após terdes acreditado? Recebei, pois, o castigo de vossa renegação".
Cf. o Alcorão (3:106-107): "quanto aos de rostos radiantes, eles receberão a misericórdia de Deus e dela gozarão para todo o sempre." Durante séculos esses versículos seriam citados para explicar e valorizar tonalidades de cor. Por exemplo, Qalqasandi (†1418): "Quanto à cor de pele negra, ela não é elogiável (*ghayr mamdúh*); antes, o próprio Deus censurou-a e elogiou a cor branca com as palavras: No dia em que certos rostos estarão brancos e outros negros [...]", apud Rotter (1967, p.135; trad. do autor).

[43] Confira o seguinte trecho (final da noite 464 e início da noite 465): "Depois [o negro] prosternou-se e esperou por um momento e não ergueu a cabeça. Mexi nele então e eis que havia morrido, que a misericórdia de Deus exalçado esteja sobre ele. Estiquei-lhe então as mãos e as pernas e olhei para ele, e eis que estava sorrindo, e a brancura *[bayád]* havia se sobreposto [vencido, superado] à negrura *[sawád]*. Seu rosto estava iluminado e parecia radiante" (*Mil e uma noites (História de Málik Ibn Dínár com o bom [piedoso] escravo negro)*, s.d., I, p.734, trad. de Mamede Mustafa Jarouche).

[44] Kuchághim (†960 ou 971) já chamou a atenção para a ligação etimológica entre "*zulmah*" (cor escura) e "*zulm*" (ação moralmente condenável). Para valorizar um negro, Rotter (1967, p.171) conta que os poetas comparavam-no a produtos valiosos de cor negra (por exemplo, almíscar, âmbar, ébano); para menosprezá-lo, a comparação com o carvão era muito usual.

No século IX, se não antes, circulavam no mundo árabe duas versões sobre a criação dos homens.[45] A primeira conta que Adão foi feito de três tipos diferentes de pó: um pó preto, outro branco e um terceiro escuro (Ibn Sa'd, †845). A outra história, mais popular, diz que Deus criou Adão de um punhado de terra que tinha juntado do mundo inteiro. Dos filhos de Adão surgiriam os vermelhos, brancos e negros – entre eles encontravam-se os suaves, os ásperos, os comuns e os bons (por exemplo, Abu Da'úd; apud Rotter, 1967, p.140-141). Com o tempo, porém, essas duas tradições deram lugar à lenda da maldição de Ham (Canaã), a qual, segundo Rotter (1967, p.146), deve ter chegado ao mundo muçulmano por intermédio dos judeus.[46]

Surgiram então várias construções genealógicas que projetaram os povos conhecidos dos árabes como descendentes dos filhos de Noé. Todos os genealogistas populares ligavam os árabes a Shem (Ibn Sa'd, Tábari, por exemplo). Entre os descendentes de Ham, apareciam sempre povos de pele escura, mas também povos de pele mais clara (berberes, coptas).[47] Geralmente, os "grupos negros" mais desprezados – *zagawa*, *zanj*, por exemplo, mas também os *nubas* – eram tidos como filhos de Canaã, enquanto os abissínios raramente eram citados como descendentes diretos de Canaã[48] (ib., p.144). À parte as divergências, havia uma forte tendência de ligar os descendentes de Ham à cor que expressava imoralidade e falta de fé.[49]

Generalizações desse tipo já estão presentes em Tábari († 923), para quem

> Ham gerou todos os negros e crespos, Iefét todos aqueles com rostos largos e olhos pequenos e Shem todos aqueles com rostos e cabelos bonitos; Noé jogou em Ham uma maldição: que o cabelo de seus descendentes não ultrapassasse as orelhas e que, sempre que encontrassem com os descendentes de Shem, se transformassem em escravos deles. (apud Rotter, 1967, p.147).

De maneira semelhante, Mas'údi generaliza quando adverte: "Não se case com os filhos de Ham, pois eles são os seres mais feios entre as criaturas de Deus, à parte Ibn Akwa'", que era um seguidor fiel do profeta (apud Lewis, 1971, p.92; trad. do autor).

A partir do século IX, no mais tardar, multiplicaram-se idéias que relacionavam a cor de pele negra com fatores climáticos e geográficos. Essas relações podem ser entendidas como o princípio de certa naturalização da concepção de ser humano. As diferenças humanas eram pensadas, porém, não como "dados objetivos", mas como partes intrínsecas de um mundo natural no qual se expressa a vontade de Deus; o que significa também que se contava com alterações estruturais no caso de migrações humanas. Segundo Rotter (1967, p.154), a maioria dos autores que buscava explicações mais naturalizadas não descartava totalmente a hipótese da maldição de Ham como fator explicativo.[50]

No século X, Ikhwán as-Safa ofereceu uma explicação bastante detalhada a respeito da origem das características fenotípicas dos povos do sul:

> Um sinal é, como já mencionei, a constituição física das pessoas nas regiões meridionais, tais como os abissínios, *zanj*, *nubas*, e como os habitantes de Sind e Hind.

---

[45] Numa passagem do Alcorão (30:20-22) é clara a referência à criação divina de diferenças concretas na espécie humana: "Um de Seus sinais é vos ter criado de barro; e agora, eis que sois homens, espalhados pela terra. / E de Seus sinais ter criado para vós esposas de vós próprios para que moreis com elas, e ter posto entre vós amor e misericórdia. Há em tudo isso um ensinamento para os que raciocinam. / E de Seus sinais: a criação dos céus e da terra, e a diversidade de vossos idiomas e de vossas cores. Há nisso um ensinamento para os mundos".

[46] Rotter chama a atenção para o fato de que a ligação entre a maldição pronunciada por Noé e a cor de pele escura já aparece 200 anos antes (Agada) do nascimento de Maomé. No mundo árabe, contavam-se várias versões que indicavam diferentes razões para a maldição. Uma das histórias mais próximas do texto do Velho Testamento, segundo Rotter (1967, p.145-146), foi documentada por Tábari (†922). Ela omite, porém, a embriaguez de Noé. Outras versões atribuem o motivo da maldição ao fato de Ham ter olhado o pai sem pudor, enquanto este se lavava, ao fato de Ham não ter respondido ao chamado de Noé, ou, ainda, ao fato de Ham ter tido relações sexuais com uma mulher na Arca. Esse autor (1967, p.143, 146) ainda afirma que Ya'qubi (†900) foi o único autor árabe a destacar que a maldição bíblica refere-se exclusivamente a Canaã e não a Ham. Sabe-se que o povo dos canaanitas era praticamente desconhecido pelos árabes. Em algumas das reconstruções genealógicas populares, Canaã aparece não como filho, mas como irmão de Ham.

[47] Havia duas abordagens correntes para explicar a "relativa brancura" de supostos descendentes de Ham: (a) ou modificar a lenda da maldição; (b) ou negar a descendência de Ham e reconstruir a linha genealógica. Seguindo a hipótese (a), Ibn 'Abd al-Hakam (†871) conta que o neto de Ham, que tinha sido amaldiçoado junto com seu filho Canaã por não ter respondido a Noé, mostrou-se prestativo e seguiu a ordem que seu avô tinha recusado. Em troca, Noé abençoou o neto de Ham, que teria sido o fundador do povo copta. Já na linha (b), na obra *al-Muqaddima*, de Ibn Khaldún, os "zanata-berberes" são tratados como descendentes diretos dos árabes (Rotter, 1967, p.148).

[48] Ibn Sa'd e Tábari citam explicitamente Ham como o pai dos *zanj*. Indianos (*hind*) eram freqüentemente relacionados com Fut (Put) ou Cush (ambos filhos de Ham) (apud Rotter, 1967, p.142, 144).

[49] Segundo Wahb bin Munabbih (apud Rotter, 1967, p.146), Ham era um homem branco bonito que, devido à maldição pelo seu pai, transformou-se no pai fundador dos "povos negros".

[50] Qazwíni (†1283) adota hipóteses climático-geográficas lado a lado com a maldição de Ham, sem fazer maiores comentários sobre a relação entre estas duas abordagens distintas (Rotter,1967, p.154).

> No clima dessas terras predomina um calor e o Sol passa duas vezes ao ano no seu zênite, de maneira que esquenta o ar e o clima torna-se quente, a parte exterior de seus corpos é queimada, a sua pele torna-se negra e pela mesma razão seus cabelos tornam-se crespos, enquanto a parte interior de seus corpos esfria, seus ossos e dentes embranquecem e seus olhos, narinas e bocas aumentam justamente pela mesma razão (apud Rotter, 1967, p.153).[51]

Vários pensadores argumentavam que nas regiões quentes o calor fazia com que os fetos fervessem na barriga da mãe, o que provocaria o escurecimento da pele e tornaria crespo o cabelo.[52] Jáhiz (século XI) compara o "empretecimento" dos seres humanos no útero com o excesso do processo de incubação de ovos, que – segundo o autor – tornariam negros os pombos brancos. Esse pensador é também um dos primeiros que se opõe explicitamente à ligação entre o castigo de Ham e a cor de pele negra. Gawzi (†1208) (ib., p.150) também insiste que a cor negra teria surgido devido às migrações (na direção sul e oeste) de uma parte dos filhos de Ham (entre os quais inclui também eslavos e turcos), e não como uma conseqüência da maldição bíblica.

Uma das primeiras obras que visavam a dar explicações mais abrangentes da "história humana" foi escrita por Ibn Khaldún (1332-1406), originário de uma família berbere e ibérica; nascido em Túnis, viveu durante muito tempo na Península Ibérica, na corte do sultão de Granada. Em seu *al-Muqaddimah* (*Os prolegômenos* da obra *História universal*), Ibn Khaldún (1989, p.56; trad. do autor) concebe o mundo como dividido em zonas climáticas. Nas regiões mais frias e mais quentes, faltam, segundo o pensador, as condições para o surgimento de grandes civilizações, sendo que "a destruição causada pelo excesso de calor é maior do que aquela causada pelo excesso de frio, pois a ação do calor produz ressecamento mais rapidamente do que o frio ocasiona o congelamento". Ibn Khaldún (ib., p.61; trad. do autor) define:[53]

---

[51] Na Península Ibérica idéias quase idênticas eram defendidas já no início do século XI. Segundo Sá'id al-Andalusi (cádi de Toledo; 1029-1070), o grande distanciamento das terras setentrionais do Sol é responsável pelo temperamento frio, pelo humor áspero, pela pele pálida e pela pouca inteligência dos povos da região. Em contrapartida, o calor extremo no sul faria com que os povos dessa região, tais como os *zanj* e os *nubas*, tivessem a pele escura, o cabelo crespo, além de serem estúpidos e descontrolados (apud Lewis, 1971, p.36).

[52] Ibn al-Faqih (cerca de 902-903) descreveu o povo da região do Iraque como o mais equilibrado e moderado, inclusive em termos de cor de pele, em oposição aos nórdicos pálidos e aos *zanj* e outros "negros demasiado queimados no ventre materno" (apud Lewis, 1971, p.33-34).

[53] Para Ibn Khaldún (1958, p.132): "Os habitantes dos Climas do Centro são dotados de um caráter de mesura e de conveniência que se nota no seu físico e no seu moral, no modo de proceder e em tôdas as circunstâncias naturalmente atinentes a seu estado social, isto é, meios

> Os habitantes das zonas médias são temperados no seu físico e caráter e na sua maneira de viver. Eles têm todas as condições naturais necessárias para uma vida civilizada, sabem dar conta de seu sustento, habitações, artes, ciências, liderança política e autoridade real. Eles conheceram profecias, grupos religiosos, dinastias, leis religiosas, ciências, países, cidades, prédios, horticultura, artes gloriosas e tudo que é temperado.[54]

Para Ibn Khaldún (1989, p.60), "a cor depende da composição do ar". O pensador afirma que, caso pessoas de pele escura se mudem para regiões mais temperadas, é de se esperar que, com o tempo, seus descendentes fiquem cada vez mais claros. Inversamente, aconteceria a transformação da cor branca em negra, se habitantes do norte migrassem para o sul:

> *Negros do sul que se fixam na temperada quarta zona* ou na sétima zona, que tende a branquitude, *produzirão descendentes cuja cor se torna gradualmente branca com o decorrer do tempo.* Vice-versa, habitantes do norte ou da quarta zona que se fixam no sul produzirão descendentes cuja cor se torna negra. Isto demonstra que cor é condicionada pela composição do ar (grifo do autor).

Ibn Khaldún atenta ainda para o fato de que os povos do norte não se autodenominavam "brancos". Para eles, sua cor de pele era tão normal que não usavam um termo específico para classificá-la. Isso demonstra que este autor já se mostrava sensível ao fato de que percepções e significados de cores podiam variar em regiões e povos diferentes. Ele questiona explicitamente a concepção dos chamados "genealogistas", que derivavam a existência dos vários povos diretamente dos três filhos de Noé.[55] Esse autor (ib., p.61) menciona vários fatores –

---

de vida, habitação, artes, ciências, altos comandos e império. São êstes os povos que receberam profetas; entre êles, acham estabelecidas realeza, dinastias, leis, ciências, cidades, capitais, culturas e plantações, belas artes, enfim, tudo o que depende de um estado de existência bem regrada".

[54] Sobre os povos que vivem em regiões muito distantes das zonas temperadas, Ibn Khaldún (1989, p.58-59) diz o seguinte: *"The inhabitants of the zones that are far from temperate, such as the first, second, sixth, and seventh zones, are also farther removed from being temperate in all their conditions. [...] Their qualities of character, moreover, are close to those of dumb animals".* O julgamento de Ibn a respeito desses povos exclui apenas aqueles convertidos ao islão ou ao cristianismo: *"All the other inhabitants of the intemperate zones in the south and in the north are ignorant of all religion. (Religous) scholarship is lacking among them. All their conditions are remote from those of human beings and close to those of wild animals".*

[55] Ibn Khaldún (1989, p.61) chama de *"silly story"* essa interpretação baseada na lenda de Noé: *"Even if the genealogical construction were correct, it would be the result of mere guesswork, not of cogent, logical argumentation".*

descendência, localização geográfica, características físicas, costumes etc. – como possíveis responsáveis pela diferenciação dos povos. Dessa forma, rejeita, até certo ponto, limitar sua análise a um critério único de classificação, embora, na maioria das vezes, o elemento clima apareça como fator quase determinante.

Ibn Khaldún, conseqüentemente, opôs-se com veemência à idéia corrente (defendida também pelos genealogistas) que relacionava a cor negra à maldição de Ham e apoiava sua argumentação no próprio texto do Velho Testamento:

> É dito na Torá que Noé amaldiçoou seu filho Ham. Não há aqui nenhuma referência à cor negra. A maldição não diz mais que os descendentes de Ham deviam ser escravos dos descendentes de seus irmãos. Atribuir a cor escura dos negros a Ham revela desconhecimento da verdadeira natureza do calor e do frio e da influência que exercem sobre o clima e sobre as criaturas que nascem nele. A pele negra comum aos habitantes da primeira e segunda zonas é resultado da composição do ar no qual vivem e que sofre a influência do calor excessivo do sul. Com efeito, o Sol passa pelo zênite, nesta região, duas vezes por ano e em intervalos bastante curtos; guarda, mesmo, a posição vertical quase durante todas as estações, resultando disso uma luz muito viva e abundante. As pessoas passam por verões muito severos e suas peles tornam-se negras por causa do calor excessivo (Ibn Khaldún, 1989, p.59-60).

Ibn Khaldún opõe-se ainda a Mas'údi, que explicou a "frivolidade, excitabilidade, emocionalidade" dos negros como resultado de sua fraqueza cerebral, o que implicaria uma debilidade do intelecto. "Esta é uma afirmação inconclusa e não comprovada", replica esse autor, menos por não compartilhar uma concepção pejorativa dos africanos que por conferir certa primazia a fatores geográficos e climáticos para explicar as diferenças existentes. Ibn Khaldún atribui a alegria e a vontade de dançar muito próprias dos negros à "expansão e difusão do espírito animal". Esse estado acentuar-se-ia em ambientes quentes. Como exemplo, ele cita a alegria dos embriagados[56] e daqueles que tomam um banho quente. Da mesma forma, o temperamento e os costumes dos negros que vivem em terras quentes seriam determinados pelo calor: "Ora, os negros vivem na zona quente. O calor domina o seu temperamento e sua formação" (ib., 1989, p.63-64).

Essas considerações não o impedem, porém, de conceber os africanos como seres próximos do "estado animalesco", como escravos *par excellence*:

---

[56] Ibn Khaldún (1989, p.63) escreve: *"A drunken person experiences inexpressible joy and gladness, because the vapour of the spirit in his heart is pervaded by natural heat, which the power of the wine generates in his spirit"*.

> O único povo que aceita escravidão são os negros *[sudán]*, o que se deve ao seu baixo grau de humanidade e à sua proximidade com o estágio animalesco. Outras pessoas que aceitam o *status* de escravo fazem-no como um meio de atingir uma posição elevada ou ainda poder ou riqueza, como ocorre com os turcos mamelucos *[mamlúk]* no leste e com os francos e galegos que entram no serviço do Estado *[na Espanha]* (Ibn Khaldún, apud Lewis, 1971, p.38; trad. do autor).

Nessa passagem, Ibn Khaldún apóia implicitamente a escravidão de africanos e a justifica pela "constituição natural" dos povos de regiões quentes. Percebe-se aqui claramente uma continuidade – agora reinterpretada – da idéia de "escravidão natural" de Aristóteles.

Mesmo combatida por certos filósofos da época, a "lenda de Noé" continuou a ser uma das explicações mais populares das diferenças e teve um papel especial na expansão muçulmana no continente africano. Afirma-se que cerca de mil anos antes de Cristo já teria havido relações comerciais entre regiões ao sul e ao norte do Saara.[57] Mas foi o islão que deu um novo impulso e uma nova característica a esse comércio. A maior parte dos grandes negociantes se convertia à religião muçulmana para proteger-se das *razias* e de uma possível escravização, e também para participar das redes comerciais cada vez mais extensas do *dar-al-islám*.[58]

Acontecia, porém, com certa freqüência, de africanos já convertidos serem escravizados. Em alguns casos, a validade da conversão foi posta em questão. No final do século XIV, o rei islamizado de Bornu (hoje parte do norte da Nigéria) protestou, numa carta dirigida ao sultão do Egito, *mamlúk* az-Zahir Barquq, contra a escravização de irmãos-de-fé de seu reino. A legitimidade da escravização de outros povos continuaria a ser uma questão disputada por muito tempo. Em 1615, Ahmad Baba (1556-1627), berbere de nascimento, formulou em Timbuktu uma espécie de "discurso de defesa", respondendo a perguntas de outro letrado. Nesse "tratado legal", *Mi'ráj*, Ahmad Baba argumentava que pessoas convertidas ao islão por vontade própria não podiam ser escravizadas, independentemente de sua ascendência, fossem eles filhos de Ham ou não. Recomendava que, antes de escravizar alguém, se deveria indagar a fé da pessoa em questão. Ao citar as críticas que Ibn Khaldún tinha feito ao uso indevido da maldição de Noé, Ahmad Baba articulou o seu protesto. Segundo Gordon (1989, p.32-33), o próprio Ahmad Baba tinha sido vítima de escravização numa batalha que destruiu Songai em 1591:

---

[57] A introdução do camelo, relata Phillips (1985, p.117), entre o século II e o século IV, abriu a possibilidade de intensificar e organizar o transporte de mercadorias preciosas, animais selvagens e também escravos.

[58] Dessa forma, os berberes, islamizados a partir do final do século VIII, tornaram-se os organizadores mais importantes do tráfico transariano, levando sobretudo sal, ouro, marfim e escravos para o Magrebe e para o resto do mundo muçulmano. Gordon (1989, p.111) constata que no século X havia no Magrebe uma grande quantidade de escravos negros, mas havia também escravos provindos de terras européias conquistadas por muçulmanos (sobretudo da Península Ibérica: Andaluzia). Segundo esse autor, os berberes continuariam a dominar o tráfico de escravos na região até o século XIX.
Os preceitos do islão – que dividiam o mundo em duas esferas (*dar-al-islám* e *dar-al-harb*) e definiam a *jihád* como única forma legítima de escravidão – incentivaram intervenções violentas nas regiões ao sul do Saara. Rotter (1967, p.44-45) e Lewis (1971, p.30) constataram que em certos momentos (p. ex. Bornu, século XIV), a proclamação de uma *jihád* parecia não ter outro objetivo senão justificar uma "caça a escravos" em terras supostamente não-muçulmanas, chamadas *biládas-Sudán* e *lamlam*.

> A origem da escravidão é a descrença, e os *kafirs* negros são como os cristãos, só que são *majus*, pagãos. Os muçulmanos dentre eles, como os povos de Kano, Katsina, Bornu, Gobir e todos os de Songai, são muçulmanos, e não devem tornar-se posse. Mas alguns deles cometem transgressões sobre outros injustamente por meio da invasão, como fazem os árabes, os beduínos, que violam a lei com os muçulmanos livres e vendem-nos injustamente, e assim não é legal possuir nenhum deles. (...) Quando se souber de alguém que veio destes países, ele deve ser libertado diretamente, e ter sua liberdade reconhecida (apud Blackburn, 2003, p.104).

A mera referência à maldição bíblica de Ham nos escritos de Ahmad Baba demonstra que essa lenda, provavelmente, continuava a ser o argumento mais forte dos traficantes de escravos. Sabe-se também que discursos como os de Ahmad Baba tiveram pouco efeito sobre as atividades dos caçadores e comerciantes de escravos na região e não conseguiram impedir que muçulmanos não-africanos escravizassem muçulmanos da África.

Tudo indica que a "lenda de Noé" transformou-se num suporte ideológico que permitia justificar a escravização de povos já islamizados. As associações entre culpa, escravidão e cor negra – embutidas nas reinterpretações populares dessa história bíblica – permitiam "burlar" a ortodoxia muçulmana, suspendendo os preceitos que obrigavam a tratar igualmente todos os correligionários. Rotter (1967, p.51-52) afirma que a "lenda da maldição" ganharia importância no contexto da escravização de africanos sobretudo a partir do século XIV.[59]

A islamização do reino de Takrur, fundado por *wolofs* e *serers*, teve início em meados do século XI; o reino de Gana, fundado provavelmente no século X, sofreu as primeiras influências muçulmanas no século XIII. Na seqüência, surgiriam os reinos de Mali, de Timbuktu e Songay – todos na África Ocidental e diretamente ligados ao tráfico transariano e à religião muçulmana.[60] Com o comércio sustentado pela venda de sal e de ouro, pelo recebimento de impostos e tributos e pelo comércio de escravos, os reis locais conseguiram acumular riquezas que impressionariam o mundo islâmico.

Uma demonstração ostensiva de poder foi a peregrinação (*hajj*) de Mansa Mussa, rei de Mali, no ano de 1324.[61] Conta-se que Mansa Mussa viajou em companhia de 60 mil pessoas, durante oito meses, até chegar ao Cairo. Levava 500 escravos, cem camelos carregados de barras de ouro e outros cem que transportavam víveres, além de 14 mil escravas para serem vendidas no Egito. Comenta-se que Mansa Mussa gastou uma quantidade tão grande de ouro em suas compras, que o mercado de ouro do Cairo ficou desestabilizado durante 12 anos.[62] A *hajj* de Mansa Mussa tornou-se conhecida também na Europa. McKissack (1994, p.76) conta que em 1375, Abraham Cresques, um cartógrafo de Maiorca, fez um mapa da África no qual retrata um "Senhor dos Negros", coroado e sentado no trono de Mali, segurando um cetro e um pedaço de ouro. Notícias como essa logo instigariam poderosos europeus a buscar contato direto com a região.

---

[59] Segundo Rotter (1967, p.52), não há conhecimento de tal argumentação antes do século XIV, embora a lenda bíblica fosse conhecida desde muito cedo. O período em questão coincide com o fortalecimento de reinos africanos já islamizados, cujos nobres reclamaram, por várias vezes, de escravizações ilegítimas de seus súditos.

[60] Em todos esses reinos houve escravos em menor ou maior escala. McKissack (1994, p.24) relata que escravos faziam serviços domésticos, eram usados como carregadores (por exemplo, nas caravanas), vigias, trabalhavam nas preciosas minas de sal e de ouro, mas podiam também ocupar posições influentes como conselheiros reais e administradores de outros reinos conquistados (tributários). Os reis dessa região costumavam dar escravos de presente, na tentativa de conseguir apoio político ou demonstrar lealdade. Um exemplo impressionante, conta Phillips (1985, p.125), foi a dádiva que um importante muçulmano letrado recebeu em sua chegada ao reino Kanem, no século XI: 100 escravos, 100 camelos, 100 moedas de ouro, 100 moedas de prata.

[61] Segundo Phillips (1985, p.126) e Lewis (1971, p.88), a peregrinação de Mansa Mussa não devia ser a última de um nobre africano. Em todas as grandes *hajj* documentadas que se seguiram (1344, 1351, 1416, 1436), levavam-se escravos para venda – uma prática que se tornaria comum como forma de financiar a peregrinação a Meca. Sabe-se também que Mansa Mussa, antes de voltar para o reino do Mali, chegou a comprar algumas escravas da Etiópia e algumas turcas, as quais levou para a sua terra. Ibn Battútah comenta também que, numa aldeia perto do rio Níger, encontrou uma escrava nascida em Damasco, que falava perfeitamente árabe. Isso demonstra que houve também, certamente em menor escala, um tráfico de escravos (de pele mais clara) do mundo árabe em direção aos reinos da África Ocidental.

[62] Nas palavras de al-Maqrizi: "*He paid out so much gold in buying what he desired in the way of slave girls, garments, and other things, that the rate of the dinar fell by six dirhams*" (apud Phillips, 1985, p.126).

Ibéricos-cristãos

Na Europa, inovações tecnológicas, como o aperfeiçoamento do arado, da canga e o moinho d'água, mudariam lentamente as relações sociais no campo. Num processo que se arrastaria durante séculos, a escravidão antiga cederia lugar à "servidão". Os dependentes que trabalhavam a terra tinham de entregar uma parte da produção ao senhor, enquanto este se encarregava da jurisdição – de fazer cumprir a lei – e garantia proteção a seus súditos. No século XII, relata Phillips (1985, p.56-57), a velha "relação de posse direta" já era uma raridade na maior parte do interior do continente, com exceção da Península Ibérica, onde o contato direto com o mundo árabe ainda facilitava o abastecimento de escravos.

Não se tratava, porém, de um processo linear: havia cá e acolá aumentos e diminuições das populações escravas. Em muitos lugares, a mão-de-obra escrava continuava sendo utilizada nas cidades – os escravos trabalhavam como artesãos e em serviços domésticos. Além disso, o período das Cruzadas garantiu um novo impulso ao fluxo de escravos, e a escravidão ganhou nova força e importância (sobretudo no litoral mediterrâneo e na Sicília). E havia também diferenças regionais marcantes. Se na maior parte do interior do continente, a velha "relação de posse direta" tornava-se uma raridade já no século XII, na Península Ibérica a escravidão continuava sendo um fenômeno social importante: lá, o contato direto com o mundo árabe facilitava o abastecimento de escravos (Phillips, 1985, p.56-57).

Como os judeus e os muçulmanos, os primeiros cristãos tampouco viam algum problema moral na manutenção de escravos.[63] São Basílio (século IV) e outros cristãos defendiam até mesmo a escravização de irmãos-de-fé, baseando-se num trecho do Novo Testamento, a Epístola de Filemon.[64] Conforme Davis (1988, p.86-87), Santo Ambrósio (339/340?-397), por sua vez, afirmava, em nítida alusão à Bíblia (1 Cor 7: 22), que escravos fiéis podiam ser mais livres que os próprios senhores.

Os teólogos começavam assim a sofisticar a distinção conceitual entre escravidão física e escravidão espiritual: destacavam e valorizavam atitudes servis – tais como obediência, humildade, paciência e até resignação – como virtudes cristãs (ib., p.85). A libertação de um escravo devia ser entendida como um ato de piedade. Ao mesmo tempo, não havia dúvida de que a posse de um ou vários escravos constituía um valor. Explica-se assim que em vários concílios (o primeiro de Sevilha, o quarto e o nono de Toledo, por exemplo) proibiu-se explicitamente que bispos e abades vendessem escravos. Argumentava-se que os escravos eram, como todos os outros bens da Igreja, propriedade de Deus, e que ninguém deveria diminuir o patrimônio do Senhor. Além disso, a ajuda da Igreja concedida aos pobres seria garantida apenas por meio do trabalho não remunerado de escravos (Bonnassie, 1991, p.28).[65]

---

[63] Segundo Davis (1988, p.85), apenas alguns dos primeiros cristãos desfaziam-se de propriedades e, conseqüentemente, também dos seus escravos. Durante séculos os seguintes trechos da Bíblia (Novo Testamento) serviriam, no mundo ocidental, como referências importantes para interpretar, explicar e justificar as relações entre escravos e senhor, e entre homens e Deus: "Escravos, obedecei aos vossos senhores deste mundo com temor e tremor, de coração simples, como a Cristo, não porque vos vigiam, como se procurásseis agradar aos homens, mas como escravos de Cristo que diligenciam por fazer a vontade de Deus. / Servi de boa vontade, como se estivésseis servindo ao Senhor, e não a homens. / Vós sabeis: o bem que cada um tiver feito, ele tornará a encontrá-lo junto do Senhor, seja ele escravo ou livre. / E vós, senhores, fazei o mesmo para com eles. Deixai de lado a ameaça; vós sabeis que, tanto para eles como para vós, o Senhor está nos céus, e não faz diferença alguma entre os homens" (cf. Epístola aos Efésios 6: 5-9).

Em Primeira Epístola de Pedro (2: 18-20): "Servos, sede submissos com profundo temor aos vossos senhores, não apenas aos bons e afáveis, mas também aos impertinentes. / Pois é uma graça suportar, por respeito para com Deus, sofrimentos que se padecem injustamente. / De fato, que glória há em suportar maus-tratos se cometestes o mal? Ao contrário, se depois de terdes feito o bem, sofreis com paciência, isso é uma graça aos olhos de Deus".

Apelando para a manutenção da ordem divina, o Novo Testamento prega o "convívio harmonioso" entre escravo e senhor, como em 1 Cor 7: 20-24: "Cada um permaneça na condição em que se achava quando foi chamado. / Eras escravo quando foste chamado? Não te preocupes com isso; pelo contrário, mesmo que pudesses te libertar, procura antes tirar proveito da tua condição de escravo. / Pois o escravo que foi chamado no Senhor é um liberto do Senhor. Do mesmo modo aquele que foi chamado quando era livre é um escravo do Cristo. / Alguém pagou o preço do vosso resgate: não vos torneis escravos dos homens. / Irmãos, cada um permaneça diante de Deus na condição em que se achava quando foi chamado".

D. B. Martin (1990, p.59, 137, 149), que analisa a idéia de escravidão entre os primeiros cristãos, localiza nas epístolas aos Coríntios usos semânticos divergentes do conceito: de um lado, as palavras de Paulo associam o cristianismo a uma "vida em liberdade" em oposição ao "paganismo", apresentado como uma "vida em escravidão". Na expressão "escravos de Cristo" prevalece, segundo D. B. Martin, porém, uma interpretação da escravidão menos pejorativa: a idéia de que – via construção de laços pessoais com um senhor poderoso – o escravo conseguiria contribuir ativamente para a sua ascensão social. Assim, ele interpreta que o líder Paulo era visto pelos pobres não apenas como *"patron of the patronless"*, mas também como modelo do *"upwardly mobile slave of Christ"*.

[64] Paulo, em Epístola a Filemon, anuncia a devolução de um escravo fugido, embora este tivesse sido convertido pelo apóstolo: "Talvez Onésimo só tenha sido separado de ti por algum tempo, a fim de te ser devolvido para a eternidade, não mais como escravo, e sim como bem mais do que escravo: como irmão bem-amado; se ele o é a tal ponto para mim, quanto mais o será para ti, quer como homem, quer como cristão" (Epístola a Filemon 15, 16).

[65] Havia milhares de escravos que trabalhavam nas propriedades dos conventos da Europa cristã. Bonnassie (1991, p.29) questiona até certo ponto a opinião corrente segundo a qual os escravos da Igreja eram mais bem tratados. Cita como argumento a proibição de amputações declarada em dois concílios na Espanha (no de Mérida e no décimo Concílio de Toledo), o que – segundo o autor – demonstra que essas práticas não eram desconhecidas nas instituições da Igreja.

Santo Agostinho (354-430) foi o pensador que marcou mais profundamente a visão cristã medieval da escravidão. Adepto da interpretação literal da Bíblia, defende a idéia de que todos os seres humanos são filhos de Adão – idéia que seria associada muito depois à tese da monogênese, questiona a veracidade de relatos sobre monstros humanos e atribui as diferenças à riqueza da criação divina.[66] A escravidão humana, ele afirma, teria surgido como conseqüência direta do pecado. Santo Agostinho (1990, II, livro XIX, cap.XV, p.406) explica que inicialmente Deus "quis que o homem racional, feito à sua imagem, dominasse unicamente os irracionais, não o homem ao homem, mas o homem ao irracional". E lembra que a palavra escravo *(servus)* aparece na Bíblia pela primeira vez no contexto da maldição de Ham.

Refletindo sobre a etimologia da palavra "*servus*", ele chega à conclusão de que "servir" significa também "merecimento do pecado",[67] e escreve:

> A causa primeira da servidão é, pois, o pecado, que submete um homem a outro pelo vínculo da posição social. É o efeito do juízo de Deus, que é incapaz de injustiça e sabe impor penas segundo o merecimento dos delinqüentes. O Senhor supremo diz: *Todo aquele que comete pecado é escravo do pecado.* Por isso muitos homens piedosos servem patrões iníquos, mas não livres, *porque quem é vencido por outro fica escravo de quem o venceu* (Santo Agostinho, 1990, II, livro XIX, cap. XV, p.406).

De acordo com Davis (1988, p.88),[68] ele defende a manutenção da ordem hierárquica do mundo, a submissão incondicional dos escravos e considera sem valor para o mundo cristão a recomendação judaica de libertar os escravos após sete anos de serviço.

Vivendo numa época em que a Igreja já desfrutava de convivência pacífica com os poderes temporais, executando funções sacramentais e de controle moral, Santo Agostinho (bem como Santo Ambrósio e Santo Isidoro de Sevilha) procura definir a escravidão como "castigo, penitência e remédio" justos[69] pelos pecados cometidos – e, com isso, distancia-se da concepção da escravidão como parte da "lei natural". Santo Agostinho faria mais duas afirmações cruciais a respeito da figura bíblica que teria causado a escravidão. Primeiro, o beato igualou a atitude de Ham à culpa de Caim;[70] em seguida, transformou Ham no "pai fundador dos hereges". Cumpre ressaltar, no entanto, que em nenhum momento o autor estabelece uma relação entre Ham e a cor de pele negra:

> Mas Ham *[Cham]*, cujo nome é sinônimo da palavra "calor", Ham, o segundo filho de Noé [...], estranho tanto aos primórdios de Israel quanto à totalidade dos pagãos, só pode representar a raça[71] ardente dos hereges animados não pelo espírito da sabedoria, mas pelo espírito da impaciência que geralmente arde nos corações e perturba a paz dos fiéis. [...] mas todos aqueles que, levando uma vida cheia de pecados, se vangloriam do nome cristão parecem ser, não sem razão, representados pelo segundo filho de Noé (Saint Augustin, s.d., II, *livre* XVI, *chapitre* II, p.436-437, trad. do autor).

---

[66] "Assegura-se, com efeito, que alguns homens têm um olho no meio da testa, que outros têm os pés virados para trás, que outros possuem ambos os sexos, a mamila direita de homem e a esquerda de mulher, e que, servindo-se carnalmente deles, alternativamente geram e dão à luz [...]. Mas ninguém é obrigado a crer na existência dessa série de homens que dizem existir. Contudo, quem quer que nasça homem, quer dizer, animal racional e mortal, por mais rara e estranha que nos pareça sua forma, cor, movimento, voz ou qualquer outra virtude, parte ou qualidade natural, nenhum fiel duvidará originar-se do primeiro homem. Sempre fica margem para ver o que a natureza operou em muitos e o que é admirável por sua própria raridade" (Santo Agostinho, 1990, II, livro XIX, cap. XV, p.406).

[67] "O jugo da fé impôs-se com justiça ao pecador. Por isso não vemos empregada nas Escrituras a palavra "servo" antes de o justo Noé castigar com tal nome o pecado do filho. Esse nome mereceu-o, pois, a culpa, não a natureza. A palavra "servo", na etimologia latina, designa os prisioneiros, cuja vida os vencedores conservavam, embora pudessem matá-los por direito de guerra. Tornavam-se servos; palavra derivada de servir. Isso também é merecimento do pecado" (ver também a derivação etimológica de *servus* dado por Justiniano, na nota 14, cap. 1) (Santo Agostinho, 1990, II, p.406).

[68] "Na verdade, é preferível ser escravo de homem a sê-lo de paixão, pois vemos quão tiranicamente exerce seu domínio sobre o coração dos mortais a paixão de dominar, por exemplo. Mas na ordem de paz que submete uns homens a outros, a humildade é tão vantajosa ao escravo, como nociva ao dominador a soberba. Contudo, por natureza, tal como Deus no princípio criou o homem, ninguém é escravo do homem nem do pecado. Mas a escravidão penal está regida e ordenada pela lei, que manda conservar a ordem natural e proíbe perturbá-la. Se nada se fizesse contra essa lei, não havia nada a castigar com essa escravidão. Por isso, o Apóstolo aconselha aos servos que estejam submissos aos respectivos senhores e os sirvam de coração e de bom grado" (Santo Agostinho, 1990, II, p. 406).

[69] Reencontraremos a mesma linha de argumentação nos discursos dos jesuítas no Brasil (por exemplo Benci).

[70] Em épocas posteriores, o sinal de Caim transformar-se-ia na "marca da escravidão". O jesuíta francês Malfert divulgaria em 1733 que a cor de pele dos africanos seria uma representação do "sinal de Caim".

[71] Quero chamar a atenção para o fato de que o uso do termo "*race*" deve-se à tradução francesa; cito o trecho correspondente em latim: *"quid significat nisi haereticorum genus calidum [...]"*. Santo Agostinho iguala *superstitio* a "idolatria" e subsume todas as idéias e costumes "pagãos" ao conceito de *"falsa religio"*. Os demônios seriam anjos decaídos que criam práticas mágicas (adivinhatórias, astrológicas) com o objetivo de enganar os homens: podem, inclusive, possuí-los. Para ele, de acordo com Daxelmüller (1993, p.84-92), os demônios não são mero produto da imaginação dos pagãos. Trata-se de poderes reais, capazes de fazer "contratos de comunicação" com os homens, e cujos símbolos só os envolvidos entendem e dominam. Dessa forma, Santo Agostinho cria uma espécie de "anti-religião" que dispõe de um funcionamento interno próprio.

Tomás de Aquino (1225-1274) – outro santo católico, profundo conhecedor dos escritos dos pensadores e viajantes árabes, que escreveu mais de seis séculos depois de Santo Agostinho – entendia também o pecado como o causador primeiro da escravidão. No entanto, assumia uma concepção mais "naturalizada" da condição escrava que Agostinho, uma vez que integrava ao seu pensamento noções básicas de Aristóteles a respeito da hierarquização natural do mundo (é sabido que Aquino traduziu para o latim, com Guilherme de Moerbecke, textos aristotélicos da versão árabe, a única disponível na época).

Para ele, a escravidão se opunha à intenção primeira da natureza, mas não à segunda, que ele compreendia como ligada às capacidades limitadas do ser humano.[72] A forma mais adequada de adquirir escravos, como se lê em Pimentel (1995, p.223), seria em "guerras justas", que podiam ocorrer em duas circunstâncias: para retomar um território ocupado por infiéis; ou para proteger missionários cristãos impedidos de exercer seu ministério.

A maneira como os teólogos medievais abordavam as diferenças de cor de pele seguia suas convicções "moral-religiosas", que relacionavam diretamente as cores "branco" e "preto" (negro) a atitudes benignas e malignas. Assim, São Jerônimo (341-420) descrevia os "etíopes" como seres que tinham caído no vício, mas apresentava também a conversão como possível salvação que traria consigo inclusive a transformação da cor do converso. É por isso, diz São Jerônimo, que uma alma manchada de pecado exclama que é negra e, quando for lavada e limpa graças à penitência, será saudada pelas palavras dos Cânticos dos Cânticos (Velho Testamento): "Quem é essa que se tornou branca?".

A história de um eunuco, alto funcionário da rainha da Etiópia, que teria sido o primeiro pagão dessa região a se converter, serviria de prova de que povos tão diferentes podiam receber a "verdadeira fé". Comentava-se que a pele do eunuco embranquecera ao ter recebido o batismo. Com esse episódio, São Jerônimo acreditava também ter achado uma resposta para a pergunta feita (Jr 13:23) sobre se os etíopes podiam mudar a própria pele ou uma pantera seu pêlo (cf. Snowden, 1983, p.104-105).

---

[72] Na *Suma Teológica* (II; quest. LXIV, art.II, resposta à terceira; s.d., p.105), Tomás de Aquino apóia-se em Aristóteles quando diz: "À terceira, que ao pecar o homem se afasta da ordem da razão e, portanto, da sua própria dignidade humana, já que o homem é livre [*naturaliter liber*] e existe por si mesmo. Por essa razão, às vezes, o homem, por sua conta submete-se à escravatura de proceder como os animais [*in servitutem bestiarum*]"; [...] "Pois o homem perverso [*malus homo*] faz ainda pior do que o animal, e é mais nocivo, como diz o Filósofo na 'Política', livro 1, cap. 2, e na 'Ética', livro 7, cap. 6".

A Península Ibérica foi, durante séculos, o ponto onde os mundos cristão, judaico e muçulmano se entrecruzaram. É inegável que a chamada "invasão dos árabes" baseava-se também em ações militares. Tratava-se, porém, em primeiro lugar, de uma continuação do movimento expansionista muçulmano que visava aumentar suas redes de influência política e sobretudo comercial.[73] A islamização progredia em algumas regiões mais que em outras, em algumas camadas sociais mais que em outras. Em muitos lugares, cristãos, judeus e muçulmanos viviam lado a lado. Houve conflitos e guerras, mas houve também conversões e histórias de cooperação.[74]

Espírito Santo (s.d., p.73) afirma que houve relativamente pouca resistência quando os "invasores", na sua grande maioria berberes, entraram em terras ibéricas. Um novo poder político assustava pouco as camadas populares. Tudo indica que o islão foi visto inicialmente como uma "nova seita cristã".[75] Os berberes, um povo, havia muito, exposto a várias influências externas (durante o império de Cartago usavam uma língua derivada do hebraico), certamente levaram ao mundo ibérico concepções muçulmanas menos ortodoxas que aquelas pregadas na Península Arábica. Oficialmente, os berberes submeteram-se ao islamismo pouco tempo antes da "invasão", em 708 (Santo, s.d., p.77). Mais tarde, sob a dinastia dos almorávidas, a arabização se faria sentir com mais e mais força.

No ano de 1095, o papa Urbano II instou, num sermão feito na cidade de Clermont, os cavaleiros cristãos a marcharem a Jerusalém, a fim de libertar a cidade santa das mãos dos muçulmanos (Phillips, 1985, p.90). As peregrinações à Terra Santa deixaram de ser caminhadas pacíficas. Iniciou-se a época das Cruzadas – expressão de uma popularização e militarização do cristianismo. As várias regiões e reinos europeus, entre os quais não havia laços políticos expressivos até a segunda metade do século XI, engendraram um "espírito comum" na tentativa de expulsar e combater o mesmo inimigo. A força unificadora pautava-se na fé cristã. Resumia-se no sentimento de "nós, cristãos" contra "os mouros",[76] ou seja, contra os povos do sul (regiões da Turquia, Península Arábica e norte da África), supostamente islamizados.

---

[73] No ano 711, Tariq atravessou com apenas mil homens o estreito de Gibraltar (mais tarde a tropa aumentaria para 18 mil soldados). De acordo com Alves (s.d., p.24), em três anos os muçulmanos, sob a liderança de Mussa Ibn Nusayr, chegaram às portas de Narbonne, França.

[74] Desde cedo o mundo ibérico (sobretudo a parte litorânea do sul) esteve orientado para o norte da África. Moisés do Espírito Santo (s.d., p.82) e Adalberto Alves (s.d., p.14) chamam a atenção para o fato de que o movimento de cristianização do mundo ibérico partiu de Alexandria, e não de Roma, envolvendo povos do Magrebe (berberes), antes de chegar à península. Alves sustenta que o arianismo – cristianismo pregado por Ário em Alexandria, no iníco do século IV, e que rejeitava a Trindade defendida pela Igreja Católica Romana –, que já tinha sido condenado pelo Concílio de Nicéia, em 325, deixou seus vestígios na Península Ibérica até o século VII. O Concílio de Mérida, em 666, proclamou que aquele que "não crê ou não confessa que o Pai e o Filho e o Espírito Santo são um só Deus na Trindade, seja anátema" (apud Alves, s.d., p.16).

[75] Segundo Santo (s.d., p.73), os berberes foram vítimas da mesma "ilusão", ou seja, acreditavam que o islão fosse apenas uma nova tendência dentro do cristianismo.

Santiago de Compostela, onde supostamente estavam guardados os ossos do apóstolo Tiago, foi talvez o centro de peregrinação mais popular da Europa durante a Idade Média. Por meio dos peregrinos, espalhou-se a notícia da "invasão" de terras cristãs pelo inimigo mouro. Certo espírito de "reconquista" surgiu lentamente – não sem a participação de padres e caminhantes fanáticos oriundos de regiões além-Pireneus. Segundo Watt (1992, p.73), em 1064, o papa Alexandre II prometeu a remissão dos pecados a todos os participantes de uma expedição cristã conduzida contra Barbasto (nordeste da Espanha). Fundamental para o sucesso da "reconquista" da península foi certamente a superação dos conflitos e intrigas que havia entre os reinos ibéricos.[77]

Há registros sobre a existência de escravos muçulmanos (capturados como prisioneiros de guerra) na Península Ibérica desde o século VIII. Por causa do acirramento progressivo dos confrontos entre o mundo cristão e o muçulmano, a escravização de cristãos em terras cristãs tornou-se cada vez mais rara a partir do século XI, e praticamente deixou de existir no século XII (Verlinden, 1955, p.117, 122, 142).

A distinção entre "preso" e "cativo", que aparece na obra jurídica mais importante da Península Ibérica no século XIII, *Las siete partidas*, de Afonso X, tendia a perder importância e só ganharia uma nova força explicativa posteriormente, a partir da escravização de africanos não-muçulmanos. Os "presos" eram definidos como pessoas submissas, que compartilhavam sua religião com o senhor. Nessa concepção, seu estado de escravo limitava-se apenas a "seus corpos": "*Ca presos son llamados aquellos que non resciben otro mal en sus cuerpos sinon es quanto en manera daquella prision en que los tienen*"[78] (apud Verlinden, 1955,

---

[76] Os termos *mouro* (português), *moro* (castelhano), *moor* (inglês), *more* ou *maure* (francês), *Mohr* (alemão) são derivações da palavra grega "μαυρος" (cf. tb. nota 12, cap. 1).

[77] De acordo com Verlinden (1955, p.551-552), em 1328, Portugal e Castela organizaram uma "entrada" contra o reino de Granada; em 1411, os reis de Portugal e Castela fizeram as pazes. Logo depois, os portugueses propuseram ao rei de Castela atacar os mouros de Granada, proposta que o rei recusou por problemas políticos internos. Segundo Tinhorão (1988, p.27), esta recusa do rei de Castela levou os portugueses a direcionar seu espírito de cristão guerreiro para o norte da África. A ocupação de Ceuta deu-se em 1415.

[78] Confira a concepção de A. Vieira sobre a escravidão, que dissocia igualmente a escravidão do corpo da escravidão da alma (cf. cap. 3).

p.593). Os "cativos" seguidores de outra religião tinham um destino muito mais duro:

> *Mas cativos son llamados por derecho aquellos que caen en prision de homes de otra creencia; ca estos los matan [...] o los tormentan [...] o se sirven dellos como de siervos metiendolos a tales servicios que querrian ante la muerte que la vida [...]. Onde por todas estas cuitas et por otras muchas que sufren son llamados con derecho cativos, porque esta es la mayor malandancia que los homes pueden haber en este mundo* (apud Verlinden, 1955, p.594).

Em Portugal cristão do século XII, o protótipo do escravo era o escravo muçulmano, o que fez o termo mouro (em latim: *maurus*) transformar-se numa espécie de sinônimo de escravo. Os testamentos da época, que legavam bens e, inclusive, escravos dos falecidos a instituições da Igreja, referiam-se a estes simplesmente como "mouros" (por exemplo: *"et istum testamentum mando Sacto Iohanni et unum Maurum, et unam Mauram [...]"*, de 1156; *"et mando monasterio Sanctae Crucis mille morabit mayores, et mille mozmodis, minus decem et medium; et omnes mauros meos, et equos et azemolas, quos tempore obitus mei abuero"*, de 1179) (ib., p.141).

Um dos resultados – desejados – das ações militares contra os mouros foi a captura de escravos. Durante longos períodos da Idade Média, a guerra foi uma fonte de escravos mais importante que o comércio. No século XIII, solidificou-se um consenso moral segundo o qual a forma legítima de escravização seria a captura de infiéis em "guerras justas" (cf. tb. Tomás de Aquino). A Igreja Católica, cada vez mais engajada, tentou interferir diretamente nos procedimentos das escravizações. Repetiam-se advertências que interditavam a venda de escravos cristãos para judeus (por exemplo, o décimo Concílio de Toledo, 656) e pagãos (Concílio de Estinnes, 743).

No Concílio de Valladolid (1322), decretou-se mais uma vez a excomunhão de cristãos que vendessem irmãos-de-fé a sarracenos (*ib.*, p.600). Cresceu a preocupação de cultivar a "pureza" da fé, fato que justificava a proibição da venda de escravos a não-cristãos.[79] De outro lado, não houve nenhum esforço no sentido de acabar com o direito dos judeus e muçulmanos de traficar escravos, uma vez que esses dois grupos foram os maiores negociantes de escravos, inclusive para os cristãos, até o final do século XV (cf. Saunders, 1982, p.62).

---

[79] Essa radicalização teria como conseqüência a introdução de leis que obrigavam muçulmanos e judeus a revelar sua religião com um sinal fixado em suas roupas. A idéia de identificar pessoas de outra religião com marcas externas provém, segundo Lewis (1987, p.32), de um califa de Bagdá, que institucionalizou "a mancha amarela" para não muçulmanos (século IX), e que foi "reinventada" pelo papa Inocêncio III (no Concílio Laterano de 1215), com o objetivo de aplicá-la aos judeus europeus. Nos séculos XV e XVI, houve vários decretos (por exemplo: 1469: Santarém; 1473: Coimbra, Évora; 1537: D. João III) que obrigaram os muçulma-

Evidentemente, cristãos tornavam-se também vítimas de escravização quando atingidos por uma das *razias* muçulmanas. Desenvolveu-se um mecanismo de compra e troca de escravos entre cristãos e muçulmanos, no qual cada lado tentava libertar irmãos-de-fé escravizados pelo inimigo. Em 1180, conta Verlinden (1955, p.606),[80] o rei de Castela concedeu à Ordem de São Tiago o direito de destinar uma parte de seus rendimentos para a aquisição da liberdade de cristãos escravizados em terras inimigas (*"ad extrahendos Christianos captivos in terra Maurorum"*).

Nesse contexto histórico, o ataque a Ceuta, em 1415, pode ser visto sob dois aspectos interligados: primeiro, como uma tentativa de levar a terras africanas o espírito das Cruzadas, que incluía a profissão da "verdadeira fé" – conseqüência coerente do cristianismo militante em expansão; segundo, como uma reação ao isolamento cada vez maior do comércio oriental – subsaariano até – controlado pelo mundo árabe-muçulmano. É pouco provável que D. Henrique tenha tido um plano de descobrimentos e expansão colonial. Como grão-mestre da Ordem de Cristo (de certa maneira, sucessora dos templários), tentava supervisionar e, até certo ponto, centralizar as várias expedições marítimas. Por meio de uma série de bulas papais, D. Henrique conseguiu o monopólio das atividades de exploração no litoral africano para o reino de Portugal e solidificou a justificativa moral para as intervenções em ultramar.

Inicialmente, não houve tentativas de ocupar terras africanas para controlar suas populações. Instalavam-se, no máximo, entrepostos (por exemplo, Arguim, 1455; São Jorge da Mina, 1481) que serviam como "pontos seguros" e davam respaldo às atividades mercantis dos portugueses. As intervenções, nem sempre pa-

---

nos a usar uma meia-lua vermelha nos ombros (Saunders, 1982, p.42). As "leis de limpeza de sangue" (Estatuto de Toledo, 1449) foram mais um passo decisivo para estabelecer concepções cada vez mais naturalizadas a respeito das diferenças humanas. Elas interditaram o acesso a cargos públicos para todos aqueles que, até a terceira geração, tivessem um ancestral judeu (ou muçulmano) e serviriam como referência importante para os processos de Inquisição (instalada na Espanha em 1478 e em Portugal em 1536).

[80] Há relatos de várias compras de escravos cristãos que se encontravam em poder de muçulmanos, não apenas na Península Ibérica, e, a partir do século XIV, também no norte da África (por exemplo: Fez, Marrakech, Algir). Essas compras eram geralmente promovidas por instituições religiosas e, às vezes, por pessoas privadas. Verlinden (1955, p.611) afirma que, no decorrer de várias missões, o português Gomez Martinez conseguiu comprar a liberdade de 2.984 cristãos.

cíficas, assemelhavam-se por vezes às *razias* muçulmanas.[81] Procurava-se ter acesso à rede das rotas das caravanas. O motor principal do empenho dos portugueses na região foi a busca de ouro, que, se suspeitava, abundava no noroeste da África (cf. tb. o mapa de 1375, que mostra o reino de Mansa Mussa). Levavam-se também escravos obtidos em pequenas ações bélicas, chamadas de "filhamentos".[82]

As primeiras viagens eram acompanhadas por uma espécie de emissário real, o *"alfaqueque"*,[83] responsável pela compra e venda de escravos. O cronista real Gomes Eanes Azurara (1420-1474) (s.d., p.78, 80), que acompanhou as primeiras expedições portuguesas, relata o caso de um escravo nobre africano que insistiu para que Antão Gonçalves o levasse consigo para sua terra natal, onde, juntamente com outro nobre, foi trocado com a ajuda de um *"alfaqueque"* por "dez negros entre mouros e mouras, das terras desvairadas". O fato de os portugueses "filharem" escravos inicialmente no litoral africano para permutá-los por ouro em São Jorge da Mina (Elmina) demonstra que o objetivo das atividades comerciais não se limitava apenas à captura de escravos, revelando ao mesmo tempo que, já nessa época, havia certa "procura" de escravos em algumas regiões da África Ocidental.

"E estes escravos", conta outro cronista da época, "são comprados pela nossa gente que o Sereníssimo Rei em seus navios manda duzentas léguas além deste castelo, em uns rios onde está ũa muito grande cidade a que chamam o Beni, e dali os trazem." E adiante:

> O reino do Beni [...] o mais do tempo faz guerra aos vizinhos, onde toma muitos cativos que nós compramos a 12 e 15 manilhas de latão ou de cobre, que eles mais estimam; e dali são trazidos à fortaleza de São Jorge da Mina, onde se vendem por ouro (Pereira, 1988, p.144, 149).

---

[81] O cronista João de Barros (1988, p.65) comenta, no século XVI: "*Neste tempo o negócio de Guiné andáua já muy corrente entre os nóssos & os moradóres daquellas pártes: & huûs cõ os outros se cõmunicáuã em as cousas do cõmércio cõ paz & amor, sem aquellas entrádas & sáltos de roubos de guerra que no principio ouue*".

[82] O cronista real Gomes Eanes Azurara (s.d., p.70) descreve na *Crônica do descobrimento e conquista da Guiné* (1448) uma cena de um "filhamento" em que os homens de Antão Gonçalves atacaram uma caravana que transportava, além de mercadorias, também escravos: "E voltando contra o mar, em pouco espaço de seu caminho, viram um homem nu, que seguia um camelo, levando duas azagaias na mão [...]".

[83] Verlinden (1955, p.594) conta que, como já consta em *Las siete partidas*, o *"alfaqueque"* (do árabe) deveria ser uma pessoa não-avarenta, conhecedora da língua árabe, e seria encarregada de intermediar a troca de escravos cristãos; no litoral africano, os *"alfaqueques"* começariam a ajudar inclusive nas negociações de compra e venda de escravos. Com a intermediação de europeus que se fixavam na região (*tangomaus*, "lançados" – África Ocidental; "pombeiros" – região do Congo), a captura de escravos transformar-se-ia num volumoso "negócio".

Tudo indica que as minas de ouro da região atraíam também muitos africanos, fomentando o crescimento de uma população escrava local, usada, entre outras coisas, para o transporte de ouro. O cronista João de Barros († 1570) (1988, p.82) enfatiza o fato de o preço de escravos na região ser duas vezes mais alto que em Portugal: "na mina se fazia muyto proueito [deles], porque os mercadóres do ouro os compráuam por dobrádo preço do que valiam cá no reyno".

Na sua *Crônica do descobrimento e conquista da Guiné* (1448), Azurara refere-se aos africanos indiscriminadamente como "mouros" ou "mouros negros" e, com menor freqüência, como "negros". Há, aparentemente, pouca preocupação em identificar e diferenciar as pessoas pela cor de pele. O autor adiciona em certos trechos o adjetivo "negro" ao vocábulo "mouro"; em outros, usa apenas o conceito de mouro para referir-se ao mesmo sujeito. Essa despreocupação parecia generalizada em Portugal do século XV. Tanto que os documentos da época não permitem uma análise mais precisa a respeito da cor de pele dos escravos (cf. tb. Saunders, 1982, p.52).

Subentendia-se aqui que os habitantes das terras africanas eram muçulmanos, o que correspondia também ao caso da região de Arguim – por isso, aliás, levavam-se também *alfaqueques* nessas expedições. Ali viviam os *azenegues*, berberes islamizados, com os quais a comunicação era relativamente fácil; tinham, na maioria das vezes, uma cor de pele marcadamente menos escura que a dos povos da região da Senegâmbia. Ao mesmo tempo, pode-se notar que a palavra mouro não se referia exclusivamente a adeptos da religião muçulmana. O uso do conceito, que carregava ainda a conotação de protótipo de escravo, foi inicialmente estendido a povos nitidamente não-islamizados.[84]

A postura dos portugueses em relação aos africanos não-muçulmanos oscilava inicialmente entre dois extremos: de um lado, havia uma expectativa "mítica" de achar o reino cristão do Preste João – preocupação motivada pelo plano de fazer um pacto político contra os muçulmanos; por isso, alguns dos contatos iniciais com reis africanos tinham mais um teor de aliança política.[85] De outro lado, nessa época acumulavam-se descrições que caracterizavam os povos africanos não-cristãos pela ausência de todas as instituições valorizadas pelos europeus. A constatação da ausência de um livro sagrado e de um *corpus* jurídico-político os tornaria "gentes sem fé, sem lei, sem rei". Camões chamou os habitantes do Cabo da Boa Esperança de "*povo rudo*", e também de "gente sem lei"; o comerciante veneziano Cadamosto destacou a falta de realeza e de um Deus supremo entre os nativos da região do Senegal: "Estes não têm rei [...]" "[...] são grandes idólatras, não têm nenhuma lei [...]". Leo Africanus, um muçulmano marroquino-espanhol convertido ao cristianismo, caracterizou a vida da maioria dos africanos pela falta de "qualquer religião, qualquer lei ou qualquer forma boa de vivência" (Pimentel, 1995, p.178; Tinhorão, 1988, p.67, Jordan, 1968, p.34; trad. do autor).

Essa "descoberta" alimentou a esperança de conversão, por parte da cristandade, desses povos marcados pela "carência de" e servia ainda como argumento para "resgatá-los" das terras pagãs e "reeducá-los" como escravos numa terra cristã. Foi, aliás, exatamente nesse contexto da expansão portuguesa na África (meados do século XV) que o termo "mouro", que fundia semanticamente o *status* de escravo com o pertencimento à religião arquiinimiga, seria – lentamente – substituído pela palavra portuguesa "escravo", sem referência religiosa específica (Saunders, 1982, p.XIII).

---

[84] Horta (1991, p.66) cita dois documentos de 1332, dos quais o primeiro registra a venda de um "moro negro de color e capel crespo" e o segundo se refere à venda de um "moro branco de color". Verlinden (1995, p.566) comenta um texto escrito em 1406 em Lisboa que relata a compra de uma moura "branca per color". Cadamosto (1988, p.119), (1507) opõe africanos "superficialmente islamizados" (da região do Senegal) aos "mouros brancos", árduos defensores da religião muçulmana: "A fé destes primeiros negros é maometana; mas nem por isso estão bem firmes na fé (como estes mouros brancos), particularmente a gente miúda".
A distinção entre "mouros negros" e "mouros brancos" não visava apenas à diferenciação religiosa (religião muçulmana) e de *status* social ("escravo"). Esses conceitos indicam também que as tonalidades de cor começavam a ganhar maior importância social. Sabe-se, contudo, que o termo "mouro negro" conseguiu impor-se tão pouco quanto a denominação *"blackamoor"* ou *"blacke moor"* (na Inglaterra, século XVI) e a expressão *"moro nero"* (na Itália, século XV).
Segundo Tinhorão (1988, p.75), foi a partir do início do século XVI que a palavra "preto" começou a ser usada – inicialmente como adjetivo ("homem preto") para designar um escravo batizado provindo da África pagã, em oposição a um "escravo mouro" (ou "mouro branco"), ou seja, um "escravo muçulmano" (cf. tb. Saunders, 1982, p.XIII).

[85] A aliança mais duradoura, no entanto, estabeleceu-se com o rei do Congo (1512). Batizado de D. Afonso e chamado formalmente irmão do rei D. Manuel, o rei do Congo ansiava por conseguir o apoio político e também tecnológico de Portugal. Para reafirmar a importância do pacto, D. Afonso enviou, além de 420 escravos, alguns dos seus parentes nobres para Portugal, onde deveriam dedicar-se aos estudos (um filho do rei do Congo, D. Henrique, tornar-se-ia o primeiro bispo de origem africana). É evidente que os reis africanos tentaram usar suas alianças com os europeus para aumentar seu prestígio e poder junto a outros potentados locais.
Em 1487, o príncipe de Bemoim ofereceu cem escravos ao rei de Portugal (Verlinden, 1955, p.625). Presentear escravos para fortalecer laços políticos era também uma prática entre os nobres europeus. Em 1488, o rei da Espanha mandou cem "escravos mouros" ao papa Inocêncio VIII. Em 1513, os funcionários da Casa dos Escravos de Lisboa queixaram-se do grande número de doações de escravos feitas pelo rei (Davis, 1988, p.101; Saunders, 1982, p.17).
Além das doações, o rei auferia também grandes lucros com a venda de escravos, sobretudo para Sevilha, de onde eram transportados para o Novo Mundo hispânico. Quando, em 1472, as cortes portuguesas solicitaram ao rei que proibisse a reexportação de escravos à Espanha, julgando que eram mais úteis nos trabalhos em Portugal, D. Afonso V recusou-se a deferir-lhes o pedido ("por causa dos mores preços que se por eles dam") (apud Pimentel, 1995, p.52).

Nos comentários de Azurara (s.d., p.99) nota-se uma "inconsistência" no uso dos conceitos. O autor expressa certa simpatia e piedade dos "gentios", uma vez que pareciam se converter mais facilmente que os muçulmanos;[86] ao mesmo tempo, o cronista recorre à velha "lenda de Noé" para explicar a não-igualdade e a escravização desses povos que viviam "em perdição das almas e dos corpos", num estado de "ociosidade bestial":

> E aqui haveis de notar que estes negros, posto que sejam Mouros como os outros, são porém servos daqueles por antigo costume, o qual creio que seja por causa da maldição, que depois do dilúvio lançou Noé sobre seu filho Caim, pela qual o maldisse, que a sua geração fosse sujeita a todas as outras gerações do mundo, da qual estes descendem [...] (Azurara, s. d., p.79).

Essa interpretação da história bíblica de Noé – que relaciona aos filhos de Ham a origem tanto da escravidão quanto da cor de pele negra – seria retomada e ganharia nova força no contexto do tráfico triangular, sobretudo nas colônias (cf. tb. o discurso jesuítico, por exemplo Benci, cap. 3). A troca de Ham por Caim, na explicação de Azurara, não deve ser entendida apenas como falta de conhecimento da Bíblia, como argumenta Bitterli (1991, p.340), mas deve-se provavelmente a interpretações populares a partir dos escritos de Santo Agostinho (cf. p.48), e, eventualmente, a influências do Zohar (cf. p.34), que aproximaram essas duas figuras bíblicas.[87]

Ao descrever a chegada de uma leva de escravos ("e foram os Mouros desta presa duzentos e trinta e cinco"),[88] transportados por Lançarote para Lagos em 1444, o autor não oculta certa compaixão pelo sofrimento humano dos africanos. Mesmo assim, Azurara (s.d., p.98) não deixa dúvidas de que a "salvação daquelas almas que antes eram perdidas" justificava a escravização, ou seja, a dominação dos corpos: "[...] ca posto que os seus corpos estivessem em alguma sujeição, isto era pequena cousa em comparação das suas almas, que eternamente haviam de possuir verdadeira soltura" (s.d., p.76).[89]

Um dado importante que influenciaria as concepções ocidentais a respeito dos africanos foi, sem dúvida, a "descoberta" das ilhas atlânticas, onde os portugueses desenvolveriam aos poucos o protótipo da produção de açúcar – o "engenho", invenção que marcaria de forma decisiva os primórdios da colonização do Novo Mundo e, conseqüentemente, também o rumo da "questão do negro".[90]

---

[86] Escreve Azurara (s.d., p.79, 98): "[...] estes negros não vinham da linhagem de Mouros, mas de gentios, pelo qual seriam melhores de trazer ao caminho da salvação". E: "[...] com pequeno movimento se tornavam cristãos; e eu que esta história ajuntei em este volume, vi na vila de Lagos, moços e moças, filhos e netos daquestes, nados em esta terra, tão bons e tão verdadeiros cristãos, como se descenderam, do começo da lei de Cristo, por geração, daqueles que primeiro foram baptizados".

[87] Blackburn lembra que importantes mapas-múndi medievais designavam as partes conhecidas da África como terra dos descendentes de Cam (por exemplo o próprio Santo Isidoro de Sevilha desenhou um mapa com esta designação). Para ele, um sinal de que as características geográficas eram subordinadas a um mapeamento moral da humanidade. Esse historiador britânico cita ainda vários textos escritos por europeus dos séculos XVI e XVII, nos quais africanos são relacionados com a "lenda da maldição": Richard Jobson, enviado pela Companhia da Guiné a uma parte da África Ocidental em 1620, escreveu sobre os habitantes daquela região: "essas pessoas vieram da raça de Canaã, o filho de Cam, que descobriu os segredos de seu pai Noé"; em 1666, um professor de Leiden, Georgius Hornius, afirma serem os negros "camitas em sua Arca Noae"; quatro anos antes, John Selden tinha denominado, num tratado, a África de morada de "Cam e sua posterioridade". Mais ou menos no mesmo período, alguns escritores espanhóis e ingleses, como Buenaventura de Salinas e William Strachey (1612), defendiam que a maldição podia ser aplicada com propriedade aos nativos da América. Diante da flexibilidade da aplicação da "lenda de Noé", Blackburn (2003, p.91, 93, 96-97) caracterizaria esta justificativa ideológica derivada da Bíblia de "significante flutuante". Ele cita ainda uma peça de teatro de 1613 *(The Tragedy of Miriam)*, em que a maldição de Noé é projetada no sexo feminino. Nela, um personagem masculino dá a uma mulher a seguinte explicação: "a maldição servil de Cam caiu sobre todo o seu sexo, porque no paraíso pecastes". Blackburn chama a atenção para a existência de uma espécie de padrão de imagens pejorativas e estereótipos que no início da era moderna serviam para discriminar criminosos, vagabundos, servos, infiéis e mulheres e seriam, de certa maneira, aproveitado ("reciclado"), em outro contexto, para falar mal de escravos africanos.

[88] Azurara não usa o termo escravo: às vezes escreve "cativo" (compare *Las siete partidas*). Segundo Saunders (1982, p.XIII, 48), o termo escravo começa a ser divulgado em meados do século XV, juntamente com a chegada de escravos africanos.

[89] De forma semelhante, o cronista João de Barros (1988, p.65) argumenta que, ao serem os africanos trocados por mercadorias européias nas feitorias da África, suas "almas mais vinham receber saluaçam que captiueiro".

[90] Segundo Phillips (1985, p.90-94), foi por meio do contato com os árabes que o mundo ocidental conheceu a produção de açúcar. Sabe-se que já antes da Primeira Cruzada, no final do século X, havia pequenas plantações de cana-de-açúcar na Sicília e no sul da Espanha. Os cavaleiros das Cruzadas, entretanto, aprenderam as técnicas árabes (irrigação, moinho hidráulico) e aplicaram-nas em seus estados das Cruzadas, recorrendo também em parte à mão-de-obra muçulmana escrava. Estas contribuiriam mais tarde para popularizar o uso de açúcar (no lugar de mel) na Europa. Durante quase 200 anos, os estados das Cruzadas conseguiram manter-se na região. Ordens religiosas, como os templários, organizaram e coordenaram a produção de açúcar. Além do uso de escravos, existia também mão-de-obra livre. O trabalho na plantação de cana-de-açúcar ainda não era associado exclusivamente ao regime de escravidão. É notável, porém, que tenha havido casos em que cristãos impediram o batismo de muçulmanos, pelo fato de que nestes estados era proibido usar cristãos como escravos.

A cana-de-açúcar veio inicialmente do sudeste da Ásia (Nova Guiné, China, Índia), conta Mintz (1992, p.47-60) para o Oriente Médio. Desde cedo plantava-se cana-de-açúcar em Bagdá e, o mais tardar, no início do século VIII, no Egito (em 1325 havia 66 moinhos no Cairo), de onde espalhou-se pelo mediterrâneo (Sicília, Chipre, Creta, Itália, Península Ibérica). Em alguns casos, os europeus levaram escravos muçulmanos, peritos na tecnologia açucareira, para cuidar da produção de açúcar nas suas terras (por exemplo: no século XIV, o rei de Ara-

Em 1450, colonos portugueses começaram a plantar cana-de-açúcar na Ilha da Madeira. Nas plantações trabalhavam escravos *guanches* (nativos das Ilhas Canárias) e africanos, além de pessoas livres. Com o uso de uma tecnologia avançada para a época (irrigação, plantação em terraços, moinhos hidráulicos etc.), a produção aumentou muito em pouco tempo, possibilitando exportações diretas até para a Antuérpia.

Em São Tomé, houve tentativas semelhantes de produção de açúcar. A única diferença marcante foi a forma mais extensiva da plantação e o fato de que ali o uso de mão-de-obra não-escrava tendia a desaparecer.[91] Na ilha de São Tomé delineava-se o círculo econômico a ser estabelecido: levava-se mão-de-obra escrava da África para produzir matérias-primas nas "colônias", de onde seriam transportadas para a Europa.

De cores e escravos em Portugal na "Era dos Descobrimentos"

Portugal foi o primeiro país europeu a contar com uma concentração maior de escravos de cor de pele escura. Aos poucos, os escravos não-muçulmanos oriundos da África foram substituindo os escravos muçulmanos. D. Manuel empenhou-se pessoalmente no projeto de cristianização dos escravos africanos que permaneceriam em Portugal. Em 1514, ele determinou que todos os senhores deveriam batizar seus escravos "pagãos" num prazo de seis meses depois de sua chegada, sob ameaça de perdê-los para a Coroa (Pimentel, 1995, p.41).[92] A conversão abriu as portas para uma espécie de "humanização" dos "pagãos": por meio do batismo eram acolhidos na "comunidade cristã", não importando se fossem escravos ou homens livres.[93] É por isso também que os africanos cristianizados tornaram-se mais confiáveis que os escravos muçulmanos: os últimos, em geral, recebiam um tratamento pior por recusarem o batismo.[94]

Estima-se que, em meados do século XVI, a população escrava de Portugal não ultrapassava 2,5% a 3% do total da população. A distribuição dos escravos era, porém, regionalmente muito desigual (havia um declínio do sul para o norte). As maiores concentrações de escravos encontravam-se nas cidades de Lisboa[95] e Évora e na região do Algarve, onde chegava a 10% do total das populações locais.

Até esse período a escravidão era, em primeiro lugar, um fenômeno urbano. Tradicionalmente, a posse de escravos era sinal de *status* de nobreza, ou seja, riqueza e poder. O acesso, agora direto, ao litoral africano possibilitava também à burguesia mercantil, e até às camadas mais populares, obter escravos. O uso mais freqüente de escravos dava-se no âmbito doméstico. Além disso, os serviços socialmente mais desprezados também eram executados por escravos. Eles trabalhavam em hospitais, na limpeza das ruas das cidades, atuavam como carregadores e vendedores ambulantes. Podiam ainda trabalhar como artesãos juntamente com o senhor ou servir como escravo de aluguel.[96] As mulheres escravas executavam serviços de lavadeiras e vendedoras de rua.

Havia também escravos trabalhando na produção de sal (Setúbal) e na agricultura (sobretudo no Alentejo), onde eram usados para cuidar dos rebanhos de ovelha, em vinhas, produção de azeite e plantações de cereais. Contudo, geralmente o número de escravos pertencentes a um senhor não passava de cinco; e mesmo a nobreza radicada no campo (Alentejo) raramente possuía mais de 15 escravos (Saunders, 1982, p.70). É importante ressaltar, completa o autor (ib.,

---

gão mandou vir um escravo muçulmano da Sicília). A planta da cana-de-açúcar foi provavelmente introduzida em Portugal por peritos sicilianos (Phillips, 1985, p.93, 111, 150).

[91] Pimentel (1995, p.47) informa que no início do século XVI, os escravos representavam, pelo menos, metade da população da ilha. Diferentemente das outras ilhas atlânticas e de Portugal, os agricultores ricos chegavam a possuir de cem a 300 escravos.

[92] Ainda em 1493, o rei D. João II possuía escravos não-batizados que mantinham seus nomes africanos. D. Manuel pediu autorização ao papa para batizar, ainda nos navios vindos da África, aqueles escravos que corressem o risco de morrer como pagãos; ele concedeu também certos privilégios aos irmãos da confraria Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, por exemplo, permitiu às mulheres forras da confraria vender produtos em praça pública (1505) e intermediou conflitos com os senhores, tais como o direito à compra da liberdade de irmãos da confraria. O empenho de D. Manuel correspondia ao espírito da Contra-Reforma, que começava a fortalecer-se. No Concílio de Trento (1545), foi decretado que nenhum escravo deveria ser batizado antes de saber o pai-nosso, a ave-maria e os dez mandamentos (Saunders, 1982, p.41, 155; Tinhorão, 1988, p.130).

[93] Escravos cristianizados tinham mais chances de ganhar a carta de alforria que escravos muçulmanos. Conclui Saunders (1982, p.165): *"A further (and quite possibly the major) inducement to espouse Christianity was that conversion was the key to social acceptance, advancement and influence"*.

[94] Africanos islamizados eram vistos com desdém, como possíveis causadores de distúrbios. Há alguns relatos da Inquisição, de meados do século XVI, levantados por Saunders (1982, p.161), nos quais descendentes dos *wolofs* e *fulas* são acusados de continuar praticando sua religião, menosprezar a religião cristã e chamar os cristãos de sujos, por estes não se lavarem antes das rezas. Em dois casos o denunciante foi, aliás, um africano cristianizado. Phillips (1985, p.185) afirma que, no início da colonização espanhola, a coroa de Castela tentava impedir que os *wolofs* muçulmanos fossem levados como escravos ao Novo Mundo.

[95] Rodrigues de Oliveira calculou que havia em Lisboa (1551-1552) cem mil habitantes, dos quais 9.950 (ou seja, 9,95%) seriam escravos (apud Saunders, 1982, p.55).

[96] Esse tipo de escravo chamar-se-ia no Brasil "negro de ganho".

p.86), que nenhuma das atividades citadas era executada exclusivamente por escravos: sempre havia pessoas livres fazendo os mesmos trabalhos ao lado dos escravos. Portugueses pobres, sobretudo imigrantes da Galiza e de Beira, também limpavam ruas e vendiam os mesmos produtos que os escravos nas cidades. Da mesma forma, trabalhavam na agricultura; no sul eram usados como mão-de-obra sazonal (uma espécie de "bóia-fria"), chamada de "ratinhos".

As diferenças no meio da população escrava podiam ser grandes: o dia-a-dia de uma acompanhante de princesa distinguia-se, com certeza, radicalmente da experiência de vida dos limpadores de rua. Como artesãos, os escravos eram integrados à estrutura das "corporações". Em profissões de menor prestígio social, conseguiam tornar-se aprendizes e até mestres, fato que não suspendia o direito do senhor sobre o rendimento do escravo. Muitas corporações, contudo, delimitaram as competências dos escravos. Os ourives de Lisboa permitiam escravos apenas como carregadores e no trabalho junto à forja. Em 1554, os "pasteleiros" da cidade proibiram o acesso de escravos à sua profissão e também a todos os muçulmanos, enquanto admitiram explicitamente todos os cristãos livres, inclusive os africanos e seus descendentes. (ib., p.74) É interessante notar que, mais uma vez, o corte de inclusão e exclusão não se dava segundo "critério racial".

Os viajantes europeus surpreenderam-se com a quantidade de escravos que encontraram nas cidades portuguesas. O humanista flamengo Clenardo, que viveu em Portugal de 1533 a 1538, certamente superestimou o número de escravos quando comentou, num tom um tanto sarcástico, o que viu:

> Os escravos pululam por toda a parte. Todo serviço é feito por negros e mouros cativos. Portugal está a abarrotar com essa raça[97] de gente. Estou a crer que em Lisboa os escravos e as escravas são mais que os portugueses livres de condição. Dificilmente se encontrará uma casa onde não haja pelo menos uma escrava destas. É ela que vai comprar as coisas necessárias, que lava a roupa, varre a casa, acarreta a água, faz os despejos à hora conveniente: numa palavra, é uma escrava, não se distinguindo duma besta de carga senão pela figura (Clenardo apud Cerejeira, 1949, p.281-282).

Mesmo demonstrando tanto desgosto com o estado de escravo, Pimentel (1995, p.44) conta que Clenardo sentiu-se obrigado a comprar para si três deles, pois considerava muito altos os salários dos criados livres. O apego à posse de escravos devia-se, para Clenardo, a uma espécie de atitude nobre atrasada, que fazia a maioria dos portugueses evitar qualquer trabalho manual. Para reafirmar seu julgamento, este descreveu uma cena que observou em Évora, quando um senhor nobre se pôs a montar o cavalo:

> dois [escravos] caminham adiante; o terceiro leva o chapéu; o quarto o capote, não adregue de chover, o quinto pega na rédea da cavalgadura; o sexto é para segurar os sapatos de seda; o sétimo traz uma escova para limpar de pelos o fato; o oitavo um pano para enxugar o suor da besta, enquanto o amo ouve missa ou conversa com algum amigo; o nono apresenta-lhe o pente, se tem de ir cumprimentar alguém de importância, não vá ele aparecer com a cabeleira por pentear (Clenardo apud Cerejeira, 1949, p.288).

No imaginário português da época, o escravo era ainda, acima de tudo, um elemento de ostentação de riqueza e poder – o que não significa que não existisse o escravo como força produtiva. Com o tempo, este, evidentemente, se sobreporia àquele. Gil Vicente satirizava Portugal, retratando-o como uma terra onde todos aspiravam a ser cavaleiros fidalgos. As palavras de Clenardo (ib., p.281) não são menos ácidas: "Em Portugal, todos somos nobres, e tem-se como grande desonra exercer alguma profissão".

Pela lei, os escravos eram tratados como uma categoria única, homogênea, como uma espécie de menor dependente do senhor. Afora casos excepcionais, não podiam depor como testemunha. Havia ordenamentos locais e reais que impunham uma série de proibições e determinavam castigos para certas transgressões. As Ordenações Afonsinas, promulgadas por D. Afonso V, proibiam os mouros – termo usado na época para referir-se a todos os escravos –, entre outras coisas, de freqüentar tavernas. Mais tarde, conforme também Tinhorão (1988, p.117), as Ordenações Manuelinas (1513; segunda edição, 1521) reiteraram essa proibição, substituindo, porém, a palavra mouro por escravo.

As Ordenações Manuelinas, relata Saunders (1982, p.108, 114-123), ampliaram e radicalizaram as interdições, fato que pode ser visto como uma "resposta" jurídica ao crescimento da miséria, que atingia tanto grande parte da população escrava como as camadas livres mais pobres. Enquanto nas Ordenações Afonsinas se previa o mesmo castigo no delito de roubo tanto para um ser livre como para um escravo, as Ordenações Manuelinas especificavam, para o caso de roubo, um tratamento mais duro para um delinqüente escravo (castigo corporal e, em caso de roubo de valor alto, corte de orelha). Elas concediam ao senhor o direito de castigar fisicamente não apenas seus escravos, mas também todos aqueles (criados, filhos, mulher) que viviam com ele sob o mesmo teto. O senhor podia dispor inteiramente de seu escravo: a lei proibiu apenas o homicídio.[98]

---

[97] Clenardo (1666, p.11, grifo do autor) escreveu em língua latina que desconhecia um termo que correspondesse a "raça". Verifica-se que mais uma vez a palavra *genus* foi traduzida por *raça*: "*Manicipiorum plena sunt omnia. Aethiopes & Mauri captiui, omnia obeunt munia, quo* genere *hominum tam est referta Lusitania, vt credam Vlyssipone plures esse huiusmodi seruos, & seruas, quàm sint liberi Lusitani [...]*". Clenardo (ib., p.15) não esconde também que não gostava da presença de africanos em Portugal: "*tot vbique occurrebant Aethiopes, quos ego sic detestor, vt vel soli queant me hinc depellere*".

Saunders (1982, p.108, 118) enfatiza que a prática jurídica distinguia menos entre livres e escravos do que entre "homens de bem" e "pessoas subservientes". "Penas vis" (castigos corporais) não eram aplicadas em pessoas nobres nem em burgueses e comerciantes ricos. Caso um desses homens de bem cometesse um crime grave, a sentença mais dura podia ser o exílio na África ou no Brasil. Parecia importante, para a manutenção da ordem social, não "degradar" os detentores do poder, os quais ainda eram vistos como fortemente vinculados a algo sagrado. Os "castigos degradadores" eram reservados a todos aqueles que cumpriam funções subordinadas, ou seja, escravos, libertos, pobres, não importando origem étnica, cor ou religião. As fontes demonstram, porém, que quem mais sofreu com os castigos corporais foram os escravos muçulmanos. Se um escravo cometesse um crime na rua e fosse pego, acrescenta Saunders (ib., p.117, 129), ele era levado à prisão, onde permanecia geralmente por pouco tempo. O senhor costumava pressionar o andamento do julgamento: ele podia pedir a substituição do castigo corporal (açoitamento no pelourinho, por exemplo) por uma espécie de pagamento do perdão – muitas vezes preferível para o senhor, que estava interessado na continuidade dos serviços do escravo.

A mobilidade social era muito limitada. A alforria (conceito "herdado" da "tecnologia escravista" árabe-muçulmana) trazia em si uma conotação religioso-cristã; ela não revolucionava a vida do "dependente". A precondição para conseguir a carta de alforria era ter bom relacionamento com o senhor. Normalmente, apenas escravos que já tinham prestado serviços durante longos anos (muitas vezes escravos velhos) podiam contar com essa "gratidão". Os estudos de Saunders (1982, p.139, 148) mostram que escravos cristianizados tinham tendencialmente mais chances de ganhar a liberdade do que muçulmanos. O senhor podia também determinar a libertação de seus escravos no testamento, justificando-a como um ato de piedade cristã. Muitas vezes, o escravo liberto comprometia-se a continuar prestando serviços para o senhor ou sua família por mais alguns anos. As Ordenações Manuelinas previam até a reescravização, caso o liberto se mostrasse ingrato para com o antigo senhor ("Reduzi-lo à servidam em que ante era" (título LV do livro quarto, apud Pimentel, 1995, p.56).

Na grande maioria dos casos, a vida do ex-escravo continuava ligada à família do ex-senhor. Um pobre sem laços familiares enfrentava sérios problemas de

---

[98] Saunders (1982, p.115) enfatiza que não há, porém, registro de condenação de um senhor por este ter assassinado um escravo – em princípio, a lei previa a pena capital para esse delito.

sobrevivência: ele precisava de proteção.[99] Qualquer tentativa de ascensão social dependia do apoio de senhores poderosos. Analisa Saunders:

> Ajuda em forma de presentes em dinheiro ou propriedade dados pelos seus ex-senhores era necessária para os libertos conseguirem levar uma existência suportável. A proteção de um senhor ou de uma igreja foi praticamente essencial se um liberto pretendia avançar na sociedade (Saunders, 1982, p.148; trad. do autor).[100]

Saunders (ib. p.127, 132, 146) salienta que muitas vezes, criados livres e escravos agiam como "membros" de uma única família extensa. Em situações de conflito nas ruas, costumavam ajudar-se mutuamente – e houve casos em que, durante ações de vendeta, escravos de um senhor atacavam escravos de outro a ser vingado. Por outro lado, existia certo sentimento de solidariedade entre as camadas pobres, independentemente do *status* (escravo ou livre) e da proveniência. Não houve "guetos negros" nas cidades. À noite e nas horas vagas, os pobres encontravam-se para fazer jogos ou dedicar-se a danças.[101] Acontecia também de pessoas de cor de pele clara e pessoas de cor de pele escura dividirem a cama, fato comum entre os pobres, sobretudo quando se hospedava visita em casa.

A aparente tranqüilidade no trato entre senhor e escravo cristãos não significava, contudo, que esse relacionamento não tivesse sido conflituoso. Como em outras sociedades escravistas, as relações entre mandante e subserviente baseavam-se, em última instância, na força bruta (cf. tb. Meillassoux, p.39). As possibilidades reais de questionar ou romper radicalmente esses laços eram, também em Portugal do século XVI, muito reduzidas.

O grande paradigma de inclusão e exclusão da época não era a cor de pele, mas a filiação religiosa: ela funcionava como uma espécie de referência última para todas as tentativas de diferenciação social. Os escritos, sobretudo aqueles de estrangeiros europeus que documentaram acontecimentos das expedições portuguesas e o cotidiano da sociedade, deixam muito claro que a questão básica era "pertencer ou não à cristandade". A clivagem fundamental passava pela divisão do mundo em cristãos e não-cristãos.

---

[99] No século XVI havia mais mulheres forras que ex-escravos masculinos. Aquele que trabalhava como "profissional" (artesão) tinha maior chance, não apenas de juntar o dinheiro necessário para a compra da carta de alforria (via *peculium*), mas também de sustentar-se como liberto.

[100] Ao comentar decisões legais de D. Afonso V e de D. Manuel, que exigiram dos libertos um comportamento de respeito para com os ex-senhores e seus familiares, Saunders (1982, p.142) conclui: *"These requirements put freedmen in the same position as the master's own adult children and thus, though circumscribing the freedmen's liberty, may be considered as a way of incorporating foreign elements into the system of deference peculiar to Portuguese society"*.

[101] A proibição, em 1559, de promover danças na cidade de Lisboa referia-se a danças populares, sem distinção de *status* nem cor das pessoas envolvidas.

Diogo Gomes vangloriou-se de ter feito o primeiro contato com o potentado da região do rio Gâmbia, Mansa Niumi, com as seguintes palavras: "Eu fui o primeiro cristão que fiz pazes com eles, e este rei se chama Nome mans [sic] e é senhor de muitas almadias" (apud Tinhorão, 1988, p.66). É interessante notar que, nos comentários de outros europeus, a conduta dos portugueses diante dos "pagãos" africanos e dos arquiinimigos muçulmanos evidenciava-se como parte das suas próprias idéias e atitudes em relação aos "outros". As divergências lingüísticas e culturais entre italianos, alemães e portugueses desapereciam diante de um sentimento (e de interesses) comum – o "nós, cristãos". Cito como exemplos o veneziano Cadamosto (1507) (1988, p.148): "[...] porque todos os nossos navios tinham turgimãos [intérpretes] pretos, trazidos de Portugal [...]", e o médico alemão Münzer (1494): "o Rei tem na corte muitos filhos dos senhores da Etiópia, que são educados nos nossos costumes e na nossa religião".

O batismo constituía então a precondição mínima para o escravo africano conquistar um lugar no grande modelo de sociedade da época. Com o tempo, estabeleceu-se uma instituição religiosa especialmente dedicada à cristianização de africanos. A "confraria religiosa", que era a primeira expressão medieval de solidariedade profissional e, nesse sentido, precursora das corporações, enfatizava a importância da ajuda espiritual mútua entre os irmãos. Inicialmente, quando um senhor se ligava como irmão a uma confraria, entrava com ele toda a sua família, inclusive seus criados e escravos.

A origem das "irmandades negras" deve-se a uma cisão numa das sete confrarias existentes no convento de São Domingos de Lisboa, provavelmente em 1460 (C. R. D'Oliveira, 1551, f.27): "E a confraria de nossa senhora do rosario repartida em duas, hûa de pessoas honrradas, E outra de pretos forros e escrauos de Lixboa". As chamadas Confrarias de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos – nas quais, aliás, sempre houve participação ativa de algumas pessoas de cor de pele clara (que muitas vezes cumpriam certas funções administrativas importantes, fixadas nos "compromissos") – tornaram-se grupos de solidariedade.

Além da organização das festas da padroeira e da garantia de um enterro digno para todos os irmãos, elas conseguiam ainda canalizar alguns protestos (por exemplo, contra maus-tratos em um escravo) que, geralmente, eram encaminhados diretamente ao rei. A coroa, que em princípio apoiava a criação dessa instituição, concedia alguns privilégios e proibia "exigências demasiado atrevidas". O rei via essas confrarias com certa piedade, mas também com interesse: negociações diretas com os "dignatários" ("reis das confrarias") podiam facilitar o controle dos grupos em questão.[102]

Mas havia também mecanismos e expressões por meio dos quais os portugueses faziam os africanos sentir que não eram aceitos como iguais, mesmo que estes fossem cristianizados. O imaginário mítico-religioso que atribuía valores morais às cores branco e negro/preto era, sem dúvida, uma referência possível. Um sinal de desprezo ou, no mínimo, de distanciamento era o "costume" de espirrar quando um africano passava, em alusão ao cheiro de seu suor (cf. Tinhorão, 1988, p.166).

A "lenda da maldição" que liga escravidão e culpa à cor de pele – e que passaria a exercer um papel importante nos discursos jesuíticos no Brasil – começava a ser lentamente "recuperada" das tradições judaicas e muçulmanas.[103] O palavrão mais comum que se empregava para xingar um subserviente era "cachorro" (*perro*) e, com menor freqüência, "cão" (*cam*). Gil Vicente (c.1465-c.1536), grande mestre nos jogos de palavras, colocou a designação "*cam*" – com a mesma ortografia que posteriormente o cronista Duarte Pacheco Pereira (início do século XVI) e o jesuíta Jorge Benci (século XVII) usariam para referir-se ao filho maldito de Noé – na boca de um "Negro de Beni" (na peça *Nau de amores*) (cf. Benci, 1998, p.22; Pereira, 1977, p.65) . Gil Vicente[104] faz a personagem imitar a fala da "Guiné", uma espécie de "crioulo" que se desenvolveu entre os africanos de Lisboa:

---

[102] O direito de compra da carta de alforria de um irmão escravo pelas confrarias foi assunto de longas negociações e somente poucos anos antes da abolição em Portugal foi concedido incondicionalmente (1761). (Para maiores detalhes sobre a instituição social e também sobre aspectos culturais das confrarias negras de Portugal, veja Scarano, Julita, *Devoção e escravidão*. São Paulo: Brasiliana, 1978; Hofbauer, Andreas. "Das Schutzpatronfest der Schwarzen Religiösen Bruderschaften in Brasilien". *Wiener Ethnohistorische Blätter*, (1987, n° 31, 32).

[103] Essa interpretação da "lenda de Noé" divulgar-se-ia em todas as colônias na América e assumiria uma função-chave na justificativa da escravização de africanos. George Best, um viajante inglês, associa a maldição bíblica a outro filho de Ham, mas a "intenção ideológica" foi a mesma. Em 1578, ele escreve: para castigar o insulto, Deus determinou que *"a sonne should bee born whose name was Chus, who not onely it selfe, but all his posteritie after him should bee so blacke and lothsome, that it might remain a spectacle of disobedience to all the world. And of this blacke and cursed Chus came all these blacke Moores which are in Africa"* (apud Jordan, 1968, p.41). A ligação mais antiga entre a "maldição de Ham" e a *cor negra* na Europa de que tenho conhecimento encontra-se num rolo de pergaminho de Soest (*"Genealogie Christi"*), de cerca de 1230. Chus, o filho de Ham, é representado com feições "negróides" e sua terra natal é descrita como a "Etiópia, que hoje se chama África" (apud P. Martin, 1993, p.278-279).

[104] Numa outra peça de Gil Vicente, *O juiz da Beira* (1525), apreende-se que os limites semânticos entre os termos "mouro", "preto" e "negro" eram fluidos: preto ainda podia ser trocado por mouro – o que posteriormente tornou-se impossível. Nessa peça, um escudeiro confessa sua paixão por uma "cativa". Arrepende-se, porém, desse amor, pois sabia que essa relação poderia afetar seu prestígio social: Eu andava namorado / de hua pretezinha / mui galante mourinha" / [...] / esta moura por que mouro (apud Alves, s. d., p.58).

> *Quero boso que mi bae*
> *buscar o poco de venturo,*
> *que a mi namoraro sae*
> *de moça casa sua pai,*
> *que tem saia verde-escuro,*
> *firarga masa que gavião:*
> *tem boquinho tan sentira;*
> *eu chamar ele minha vira,*
> *ela cham-mo cam* (apud Tinhorão, 1988, p.243).

Vimos que, no século XVI, o paradigma mais poderoso ainda era o pertencimento ou não à cristandade. Com o tempo, outros critérios (ou fatores diferenciadores), como a cor, começaram a ganhar importância. Inicialmente, porém, eles ajustar-se-iam ao complexo de valores religioso-morais. Nas palavras de Saunders (1982, p. 175; grifo do autor):

> Diferença em cor foi, de qualquer forma, um impedimento menor para aceitação social (embora não sexual) do que *diferença em religião*. Os portugueses viam-se em primeiro lugar como cristãos; "cristão" foi a palavra que usavam quando queriam distinguir-se de outros povos não-europeus.

A afirmação do sentimento de "ser branco" surgiu para expressar a tentativa de delimitar-se diante de pessoas da mesma sociedade, a cristã, como critério diferenciador de posição social – não visava inicialmente a excluir alguém totalmente diferente, isto é, um inimigo-de-fé ("pagãos", muçulmanos, judeus etc.). Mesmo estando a idéia da cor nitidamente subordinada ao poderoso critério da religião, constata-se, em todas as línguas de origem latina da região mediterrânea, a existência, já a partir do século XIII, de numerosas expressões para descrever tonalidades de cor de pele.[105]

---

[105] Diz Forbes (1993, p.95): *"[...] the Romance-speaking areas by the 1200-1400s were using a number of terms to refer to intermediate human colors, such as* olivegno, louro, pardo, berretino, rufo, *and others"*. Segundo esse autor, o conceito de "pardo" deriva-se da palavra grega (e posteriormente latina) para "leopardo" e foi encontrado em documentos portugueses, pela primeira vez, em 1111 e 1258. "Pardo" foi também um dos termos usados por Pero Vaz de Caminha e por Pedro Álvares Cabral para denominar a cor de pele dos nativos brasileiros. Ainda segundo Forbes (1993, p.116-117), nas cartas jesuíticas escritas no Brasil no século XVI, porém, esse conceito não é encontrado. Raramente se lê "baço", tonalidade de cor que Camões atribuiu aos habitantes do Golfo Pérsico. Cadamosto (1507) (1988, p.115-116) aplica o conceito de pardo aos berberes ("azenegues"), diferenciando-os, dessa maneira, de outros africanos com cores de pele mais escuras: "E maravilhosa coisa me parece, que para cá do rio todos sejam negríssimos; e, além de muito pretos, grandes e gordos, e bem constituídos; e para lá sejam os sobreditos azenegues pardos, enxutos e de pequena estatura".

Para exemplificar, vamos conferir apenas dois trechos de documentos históricos do mundo português do século XVI: as palavras de Azurara (s.d., p.97) a respeito da chegada de um navio em Lagos, vindo da África, e os comentários de Münzer (apud Tinhorão, 1988, p.86) sobre os escravos em posse do rei D. João II:

> [...] ca entre eles havia alguns de razoada brancura, formosos e apostos; outros menos brancos, que queriam semelhar pardos; outros tão negros como etíopes, tão desafeiçoados, assim nas caras como nos corpos, que quase parecia, aos homens que os esguardavam, que viam as imagens do hemisfério mais baixo.

> [...] O Rei possui negros de várias cores, acobreados, pretos e anegrados, e de línguas diferentes, conhecendo, porém, todos a língua portuguesa [...].[106]

Essas descrições demonstram que não faltava sensibilidade para registrar diferenças de cor. Ao mesmo tempo, expressam incertezas no uso dos conceitos. As aparentes imprecisões nos comentários de Azurara e de Münzer (cf. tb. Forbes, 1993, p.268) devem ser entendidas também no contexto de um ideário que se opunha a essencializações de diferenças humanas: existia uma tendência de conceber as diversas cores de pele como parte de uma espécie de espectro no qual uma cor se transforma na outra.[107]

A questão dos mestiços, conseqüentemente, tinha uma conotação substancialmente diferente do que em épocas posteriores. Os mestiços não se apresentavam como produtos de um "cruzamento" entre dois elementos essencialmente diferentes. A reconstrução etimológica revela não apenas a transformação semântica do conceito em questão, mas também aponta para concepções ideológicas mais amplas a ele ligadas. "Mestiço" deriva-se da palavra latina tardia

---

[106] Cf. o texto original: *"Habet item rex nigros varii coloris; rufos, nigros et subnigros, de vario idiomate, qui linguam portugalensem sciunt, quia varias linguas habent [...]"* (apud Kunstmann, s.d., p.357).

[107] Ao comentar uma longa lista escrita por Francisco López de Gómara, em 1552, que contém adjetivos usados para descrever variações de *cores* de pele, Forbes (1993, p.268) faz o seguinte comentário: *"The perspective of López, in seeing a great variety of colors not associated with any concept of separate 'races', is significant and, I believe, typical of most observers prior to modern times"*. E: *"In sum, I think that we can say that the general view was that human types changed gradually and blended into one another"*. Em outro lugar, o autor (1993, p.101-102) complementa esse raciocínio: *"[...] we must always keep in mind that the terms for brownish peoples [...] arose in a climate of non-racialism (indifference to 'races') and a period in which emphasis was placed upon 'appearance' as opposed to 'racial' genealogy"*.

mixticius (misturado).[108] Forbes (1993, p.100, 125) chama a atenção para o fato de que na Península Ibérica esse conceito era usado inicialmente para referir-se aos "moçárabes" ("cristãos arabizados"). O primeiro registro dessa palavra numa enciclopédia portuguesa data de 1569, no dicionário português-latim de Hieronymo Cardoso.[109] Aqui mestiço é explicado por meio de dois sinônimos: "ibria" (*hybrida*) e mulato ("homem mulato").

Forbes demonstra que na Roma antiga o conceito de *hybrida* era aplicado para designar a mistura entre "domesticado e selvagem" e também para denominar um "filho de um pai romano e uma mãe estrangeira, ou de um livre e um escravo". O autor (ib., p.101, trad. do autor) faz questão de enfatizar que, na história do Ocidente, "*hibridismo* foi associado durante um tempo muito longo com mistura não racial, isto é, com a mistura entre domesticado e selvagem, cidadão e estrangeiro etc." Explica-se assim, também, que no mundo medieval ibérico, marcado fortemente por um ideário religioso, a noção de "mistura" referia-se primordialmente às preocupações religiosas da época: aplicava-se, conseqüentemente, a palavra mestiço aos "moçárabes" e, de forma genérica, a todos os descendentes de pais cristãos e mães "pagãs" ou vice-versa.[110]

Em oposição a interpretações correntes que derivam de "mulo" o conceito de mulato e insinuam uma analogia humana com o produto híbrido do cruzamento entre duas espécies de animais diferentes, Forbes (ib., p.142) aponta uma raiz árabe da palavra.[111] Ele sugere que teria ocorrido uma espécie de convergência "semântico-funcional" entre duas palavras árabes – *mawla* [مَوْلى, protetor ou protegido] e *muwallad* [مُوَلَّد, procriado, pessoa adotada] – em terras ibéricas. A palavra "muladi", "malado" ou "maladi" era de uso freqüente na língua portuguesa (e espanhola) do século X. A obra de Santa Rosa de Viterbo, que analisa a língua portuguesa em tempos medievais (1798), cita o verbete "malado": "O que vive em terras de Senhorio [...] se chamárão *malados, mancebos, ou criados de servir*, os filhos, que ainda estavão de baixo de Patrio Poder".

---

[108] Segundo Forbes (1993, p.125), a palavra mestiço não foi registrada no estudo da língua medieval portuguesa de Santa Rosa de Viterbo (1798), e tampouco consta no dicionário espanhol de Nebrija de 1495 ou 1520.

[109] Segundo Forbes (1993, p.128), no Brasil a palavra "mestiço" aparece pela primeira vez em 1552 numa das cartas jesuíticas, sem que o autor esclarecesse seu conteúdo semântico.

[110] Forbes (1993, p.126) sugere conferir a explicação de *"mestizo"* dado num dicionário espanhol (Sabino) de 1721: *"mestizo [...] quien a nacido de un padre pagano y de una Christiana; o de una pagana y de un Christiano [...]; animal nacido de un padre y de una madre de diversos géneros"*.

[111] Essa hipótese, segundo Forbes (ib., p.140s) já teve vários defensores durante o século XIX e fez surgir diferentes interpretações a respeito das transformações semânticas do conceito em questão.

Essa explicação afina-se com a origem etimológica da palavra árabe *mawla*, que é derivada do verbo *'awla* [أوْلى], que quer dizer "governar, reinar, mandar". O substantivo indica "relações de dependência (clientelismo), de proteção senhorial e serviço servil": dependendo do contexto, pode significar tanto patrão ou protetor quanto protegido ou agregado.[112] Forbes (ib., p.141) relata que a palavra *muwallad*, de outro lado, que provém do verbo *wallada* (gerar, procriar) [وَلَّد], significa simplesmente "procriado", mas o uso deste conceito árabe em textos antigos tem sido interpretado como "pessoa adotada" ou "convertida". A mudança semântica sugerida pode ser um indício das novas funções que o poder patrimonial assumiu no contexto da convivência conflituosa entre cristãos e muçulmanos na Península Ibérica. A tradução, também usual, de *muwallad* por "descendente de um pai árabe e uma mãe estrangeira ou de um pai escravo e de uma mãe livre"[113] (cf., por exemplo, Englemann, 1861, apud Forbes, p.144-145) aproxima ainda mais o conceito da semântica inicial arcaica de "mestiço" e explica por que, no dicionário de H. Cardoso, de 1569, "mulato" consta como sinônimo de mestiço.[114]

Ainda segundo Forbes (1993, p.147), os conceitos de origem árabe devem ter sido "sobrepostos" (*"gradual overlapping of meaning"*) pela palavra de origem latina que expressa o "produto híbrido" entre cavalo (égua) e jumenta(o). Essa fusão gradual assinalada pelo autor reflete também as transformações na concepção de mundo: os critérios religiosos de inclusão e exclusão começavam lentamente a ser desafiados por idéias mais naturalizadas a respeito das diferenças humanas. De qualquer forma, demoraria ainda muito tempo até que o conceito de mulato fosse definido como produto do "cruzamento" entre a "raça branca" e a "raça negra".[115]

---

[112] Confira as traduções dadas no *Diccionario de árabe culto moderno*, de Julio Cortés (1996, p.1286): *"mawla – señor, patrón; protector; bienhechor; cliente; liberto; protegido; compañero, asociado; Protector (título que precede al nombre del sultán o de un dignatario religioso) (Marr[ocos])"*.

[113] Sabemos que os filhos de um senhor com uma escrava eram considerados livres. O *status* social de uma escrava que deu ao seu dono um filho sofria também uma leve alteração: ela não podia mais ser vendida e, com a morte do senhor, ganhava a *liberdade* (cf. tb. as determinações idênticas no direito romano, neste mesmo capítulo, nota n° 31). Cf. Hitti (1961, p.235-236) a denominação "mãe do(s) filho(s)" – *'umm-wallad* – é mais um indício que sugere ser a palavra *mulato* uma derivação do árabe, *muwallad*. Como muitos escravos e escravas dos árabes vinham de uma região ao sul do Saara, não é difícil imaginar que o termo usado para aquele "procriado" de uma mãe estranha (escrava) fosse associado, posteriormente, a certas características físicas (cor de pele escura) desses filhos.

[114] Cf. o *Diccionario de árabe culto moderno*, de Julio Cortés (1996, p.1283). No árabe clássico, *muwallad* significava: "generado; producido; criado (niño)". No árabe pós-clássico: *"apócrifo, incierto; (pl.) nacido y criado entre árabes, pero no de pura sangre árabe; muladí, mestizo; nacido de padre árabe y madre extranjera; mulato; (pl.) producto I pl. autores árabes posclásicos; musulmanes recién convertidos"*.

Geralmente, os escravos nascidos de pai cristão e mãe não-cristã eram os mais estimados e caros. Muitas vezes cresciam nas casas dos senhores e tinham mais chances de ganhar a liberdade. Eram tidos como mais "adaptados" ao mundo cristão português. A cor relativamente mais clara dos mestiços (em relação às mães ou pais africanos) podia ser entendida como sinal de um processo de integração gradual na cristandade.[116]

A própria percepção da cor de pele continuava fortemente ligada a questões de ordem religioso-moral e de *status* social. A vontade de "tornar-se branco" espelhava, nesse momento, o anseio de incorporar os valores dominantes e de ascender socialmente. Na peça *Frágoa de Amor* (1524), também de Gil Vicente, um escravo pede a Vênus que o transforme em branco ("branco como ovo de galinha") para ter mais facilidades e sucesso na vida. A transformação tem êxito; mas a maneira de o escravo se expressar (em "fala de Guiné") não muda:

> *Já mão minha branco estai,*
> *e aqui perna branco é,*
> *mas a mi fala guiné:*
> *se a mi negro falai,*
> *a mi branco para quê?* (apud Tinhorão, 1988, p.240).

Tendo sido ridicularizado tanto pelos brancos como pelos negros, o escravo prefere voltar à condição original, ou seja, opta por contentar-se com sua posição social. Tendências de branqueamento são documentadas também nos relatos da Inquisição. Estas estavam igualmente inseridas num contexto moral-religioso (e não biológico-racial) mais amplo. Em meados do século XVI, por exemplo, uma mulher de ascendência africana depôs diante de um tribunal da

Inquisição: afirmava que uma cristã nova lhe tinha proposto transformá-la em branca – proposta com a qual, aliás, a depoente concordou (Saunders, 1982, p.173). Nas atas dos processos da Inquisição (Lisboa, 1556), um clérigo relata que uma mulher negra, que inicialmente se recusara ao batismo, nele consentia sob a condição de que, com este ato, a sua cor de pele pudesse ser clareada. O mesmo clérigo confirma, no seu depoimento, que poucos dias depois do batismo o corpo da conversa teria se tornado branco: "soomente lhe ficaram pelo rosto huas pintas pretas que ainda tem no rosto de que a gente se espantou muito" (apud M. Ribeiro Mendes Drumond Braga, 1999, p.53). Cerca de cem anos depois, numa *Crônica* da Companhia de Jesus em Portugal (editada em 1645-1647), uma procissão de domingo, com participação de africanos convertidos, é comentada da seguinte maneira: "Assim succedeo, & acudiram a esta Igreja mais de mil pretos: junto todo este luzido exercito de negros, *branqueados* com a augoa do sancto bautismo, [...]" (apud Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses: "Catálogo: Os negros em Portugal, séculos XV a XIX", 1999, p.133; grifo do autor).

Também as idéias populares que relacionavam as diferenciações de cores de pele a influências geográficas e climáticas não estavam originalmente desconectadas de um fundo religioso. Referindo-se à grande "quantidade de escravos negros e acobreados" de Lisboa, Münzer, na tradução de Tinhorão (1988, p.86), explica: "Aqueles que são das cercanias dos trópicos de Câncer e Capricórnio são acobreados, e aqueles que são das regiões equatoriais são negros retintos". Acreditava-se que a mudança de um clima quente para um clima temperado, ou vice-versa, causaria com o tempo também uma transformação da cor da pessoa.

Segundo Pimentel (1995, p.180), "a crença de que o sol exercia uma influência decisiva na cor era tal que havia dificuldade em recrutar marinheiros para os mares do Sul, uma vez que estes acreditavam que a sua pele se tornaria negra sob a acção dos raios solares". Essa idéia, já elaborada, aliás, por pensadores muçulmanos, como Ibn Khaldún (s.d., p.43), reflete o princípio de uma concepção mais naturalizada das diferenças. O mundo natural era, porém, pensado ainda como profundamente permeado pela vontade divina.

É interessante conferir ainda o depoimento de dois viajantes europeus, dois séculos depois. Partindo do ponto de vista da sociedade inglesa do século XVIII – na qual as relações sociais tinham se tornado mais impessoais dentro de um Estado cada vez mais laico, e as concepções naturalizadas da ordem do mundo refletiam-se também em idéias mais essencializadas a respeito das diferenças humanas –, Trusler e Udal surpreenderam-se com o fato de que as denominações de cor usadas em Portugal estivessem ligadas à descrição do *status* social.

---

[115] Segundo Forbes (1993, p.165), os relatos jesuíticos do Brasil, escritos entre 1550 e 1580, não recorreram ao conceito de mulato. O mesmo autor (1993, p.189) demonstra que, nos primórdios da época colonial da América do Norte, a palavra *mulato* referia-se com mais freqüência a descendentes de casamentos entre nativos e africanos do que a filhos de europeus e africanos.

[116] Representados em peças de teatro da época, os filhos de casamentos entre brancos e negros não se expressam na "fala de Guiné", mas em "bom português". Nos trocadilhos de Gil Vicente (mula, mulato – por exemplo em *Dom Duardos*, 1525), pressente-se a imposição de um novo conceito (Saunders, 1982, p.101, 168, e Tinhorão, 1988, p.238). Os mestiços eram apresentados como pessoas bem educadas (por exemplo como músicos): na peça *Cena policiana*, de Antônio Prestes (1577), os mulatos são explicitamente elogiados. Diz o personagem Inofre: Mulatos são sabedores / de gentis abelidades, / nos pensamentos senhores, / que não desfeam as cores / quando abonam as calidades (apud Tinhorão, 1988, p.264).

Diz o viajante Rhys Udal em 1759 (apud Tinhorão, 1988, p.401): "O facto de ter domínios nas duas Índias traz a Lisboa um tal número de amorenados, negros e mulatos que, quando um português deseja ressaltar a sua condição de nobre, diz que é Branco". E o reverendo inglês John Trusler já escrevia em 1747:

> Outro facto chocante para o estrangeiro que anda pela cidade de Lisboa, é a quantidade de negros. [...] Não há navio chegado dessas partes do mundo [colônias ultramarinas] que não traga alguns desses negros. E ao virem a Portugal é-lhes permitido casar não apenas entre eles, mas também com gente de outra cor. Esses cruzamentos (escreve Barretti) tornaram o país repleto dos mais diferentes exemplares de mostrengos humanos. Um branco e um negro geram um mulatto [sic]. O mulato une-se então a um negro ou a um branco, e com isso formam mais duas variantes chamadas mestiços. Estes mestiços de brancos, então, unem-se a mestiços de negros ou brancos, ou mulatos; e, assim, são tantos os ramos em que se desdobram com tais cruzamentos, que se torna difícil distingui-los com designações exactas, embora sejam facilmente identificáveis no geral pelos seus tons de pele. A raça portuguesa de origem foi por tal forma degradada que ser um Blanco [sic], isto é, um branco de verdade, tornou-se título honorífico: e, assim, quando um português diz que é Blanco, *não quer dizer que sua pele o seja*, mas apenas que se trata de um nobre ou de pessoas de família de certa importância (apud Tinhorão, 1988, p.195-196; grifo do autor).[117]

---

[117] No final do século XVIII, o viajante Richard Twiss (1775, p.333) arrolou 16 termos que se usavam em Málaga (Espanha) para diferenciar cores de pele diferentes. A grande variedade de denominações e cores deve-se também à falta de uma conceituação essencialista de grupos humanos (cf. tb. Forbes, 1993, p. 101-102): *"In several houses in the fea-port towns in Spain, I observed paintings of the different coloured races of beings, which are produced by the Spaniards intermixing with the Indians in America, and under the paintings were inscribed the names of those races. I caused the inscriptions which are under sixteen pictures I saw in Malaga to be copied; they are as follows, though they may appear somewhat unintelligible, and it will be very difficult to prove the truth of what is therein advanced. The terminations in* a *are feminine, those in* o *masculine. 1. From a Spanish man and an Indian woman proceeds a Mestizo, or a Mestiza. 2. From a Spaniard and a Mestiza, a Castiza. 3. From a Spaniard and a Castiza, a Española. 4. From a Española and an Indio, a Mestindio. 5. From a Mestindio and a Castiza, a Coyota. 6. From an Indio and a Coyota, a Harnizo. 7. From a Spanish man and a Negro woman proceeds a Mulato. 8. From a Spaniard and a Mulata, a Morisco. 9. From a Morisco and a Spanish woman, an Alvino. 10. From an Alvino and a Spanish woman, the issue are perfect Negroes. 11. From a Negro and an Indian woman, a Lobo. 12. From an Indio and a Loba, a Sambaigo. 13. From a Sambaigo and a Mulata, a Cambujo. 14. From a Cambujo and a Mulata, an Albarassado. 15. From an Albarassado and a Mulata, a Barzino. 16. From a Barzino and a Mulata, the issue is a Negro with smoth hair"*. Twiss não podia esconder certo estranhamento diante da explicação do surgimento da "décima" e da "décima sexta raça", mesmo que sua concepção de raça ainda não fosse tão fortemente impregnada por idéias biologizadas como posteriormente no século XIX: *"This remarkable circumstance of the children of almost white parents, as specified in the tenth and sixteenth races being quite black, was confirmed to me by Don Antonio de Ulloà at Sevilla, but as I cannot pretend to demonstrate it, I leave it as I found it"*.

2
RAÇA SE IMPÕE

Vimos que até fins da Idade Média o critério fundamental de inclusão e exclusão continuava sendo o pertencimento ou não à religião cristã. O pensamento dominante na época, fortemente marcado pelos dogmas religiosos da cristandade, tendia a reduzir a realidade a uma dicotomia entre bem e mal. Esse ideário recusava-se a conferir às diferenças detectadas nos "outros" uma "realidade própria". Dentro da *communitas humanitatis* não "cabiam" indivíduos ou grupos humanos com qualidades e características essencialmente diferentes. Esse universalismo cristão garantia também a todos os seres humanos – não importava quão diferentes pudessem parecer – a possibilidade de receber a "verdadeira fé".

Analisando a célebre controvérsia de Valladolid (1550), entre o filósofo Gines de Sepúlveda e o dominicano Bartolomé de Las Casas, Todorov (1991, p.154, 161) demonstra que os dois discursos teóricos da época (tanto aquele que defendia a igualdade quanto o que pregava a desigualdade) projetaram no "outro" uma imagem invertida das visões dogmáticas sobre a própria sociedade. Tanto nas defesas quanto nas acusações dos índios americanos predominavam as negações – ou "gentes sem fé, sem lei, sem rei", ou "sujeitos sem defeitos".

Um dos pilares da concepção de mundo no período medieval cristão baseava-se no dogma segundo o qual a humanidade descendia de um único par, Adão e Eva. A partir dessa visão, todos os seres humanos, mesmo os habitantes de terras longínquas, podiam ser considerados cristãos em potencial. Verifica-se, por exemplo, que muitas das descrições e imagens de africanos (sobretudo de nobres, representantes de seus povos) produzidas ao longo do medievo não carregam nenhuma conotação depreciativa. Entre os casos mais conhecidos destacam-se o da rainha de Sabá,[1] reconhecida como autoridade máxima de um grande reino cristianizado (altar de Verdun, Klosterneuburg, 1181), e o de Santo Maurício, eternizado numa estátua na catedral de Magdeburg (1240).

O conflito com muçulmanos fez com que os cristãos procurassem potentados não-europeus, porém, cristianizados que pudessem ser incluídos nos planos estratégicos de guerra contra o arquiinimigo. Foi assim que se divulgou, no século XII, a figura lendária do Preste João (em 1144 o bispo sírio Hugo de Jabala e, em 1145, o bispo alemão Oto de Freising fizeram referência a um poderoso sacerdote rei chamado João). Primeiramente, esperava-se que sua ajuda proviesse de terras asiáticas. No século XV, os navegadores portugueses procuravam o suposto rei cristão em terras africanas, com o objetivo de pactuar uma aliança contra o perigo islâmico que continuava a ameaçar a cristandade na Europa (Martin, 1993, p.89-91).[2]

---

[1] Isidoro de Sevilha (c.560-c.636) já recorria à figura da rainha de Sabá, usando-a como "símbolo propagandístico" para promover a catequese de todos os povos "pagãos" do mundo. Com o decorrer do tempo (com os primeiros contatos com regiões no norte da África), a rainha de Sabá foi relacionada a um espaço geográfico definido (região do Nilo). O surgimento das "madonas negras", que, segundo P. Martin (1993, p.30), remete-se provavelmente a uma espécie de fusão entre a Mãe Maria e a Deusa egípcia Ísis, tem de ser entendido no contexto dos interesses políticos europeus e das "guerras religiosas". As Nossas Senhoras Negras "lutavam" simbolicamente nos limites de um mundo cristão em expansão. Diz uma lenda que Carlos, o Grande, apelou à Padroeira Negra quando guerreava contra os sarracenos nos Pireneus. Martin (1993, p.30-35, 386) relata que é documentado historicamente que Pedro II de Aragão mandou desenhar uma Madona Negra no estandarte quando partiu para a guerra contra os muçulmanos. Nos projetos missionários, especialmente nas colônias de ultramar, as Nossas Senhoras Negras ganhariam um papel importante (confira as padroeiras nas "irmandades negras" no Brasil). Outros santos negros que conquistariam um grande número de devotos, sobretudo no Brasil, seriam Santo Elesbão, imperador da Etiópia, sua filha Santa Ifigênia, Santo Antônio de Catergiró (ou Catigiró), São Gonçalo Garcia e São Benedito.

[2] Uma carta, supostamente enviada pelo Preste João ao imperador bizantino Manuel I Comneno, começou a circular na Europa em 1156, alimentando a crença na existência de um maravilhoso império cristão perdido em terras longínquas. A questão ganhou tal importância política que, em 1177, o próprio papa Alexandre III entregou ao seu médico uma ordem escrita, com a missão de encontrar o tão procurado Preste João (cf. Wood, 1995, p.34, 35). Em 1540, Sebastião Münster publica um mapa que traz a "localização" do "reino" de Preste João na África Oriental, o que comprova que ainda no século XVI a Europa cristã estava empenhada em achar um aliado cristão contra os muçulmanos em terras africanas. Um pouco antes, em 1520, uma embaixada liderada por D. Rodrigo de Lima e pelo padre Francisco Álvares foi mandada para a Abissínia à procura do suposto rei negro. O relato de viagem revela a decepção dos emissários. Nenhuma cidade foi encontrada, apenas algumas pequenas aldeias; e o chefe local é descrito como déspota que vivia numa tenda, incapaz de prestar ajuda na luta contra os mouros (Del Priore, 2004, p.64-66).

Segundo Martin (1993, p.21), até o início das Cruzadas a cor preta aparece em representações iconográficas européias quase que exclusivamente com conotação teológico-abstrata, ou seja, como símbolo do mal e do condenável. Esse mesmo autor (ib., p.284, 373) descreve ainda uma prática medieval que usava fuligem para castigar, isto é, "denegrir" um criminoso. A atribuição do adjetivo *swarz* (*preto/negro*) aos húngaros pagãos na versão alemã (*Mittelhochdeutsch*) da *Canção de Rolando* e o xingamento "preto como um sueco", que remonta aos conflitos bélicos com os povos "pagãos" nórdicos durante a Guerra dos Trinta Anos, demonstram que a designação dessa cor escura referia-se, em primeiro lugar, a um conteúdo especificamente moral e religioso, e não a uma cor de pele "objetivamente" escura.

No primeiro capítulo tentei demonstrar que, a partir da reinterpretação de um trecho do Velho Testamento, foi sendo lentamente construída, ao longo da Idade Média (com a participação de muçulmanos, judeus e cristãos), uma ligação entre imoralidade, culpa, escravidão e cor negra. A "lenda de Noé" servira durante séculos como o argumento ideológico mais importante para justificar não apenas a guerra contra, mas também a escravização de "povos potencialmente cristãos", garantindo um tratamento diferenciado àqueles que supostamente se encontravam em processo de integração na grande comunidade cristã.

Além disso, "o negro" assumiria ainda outra função para a realeza européia. No século XV, já era moda entre os nobres manter servidores e pajens africanos como símbolo de *status* e poder. A partir do século XVII, o "ideal de brancura" fez com que as damas da corte não apenas evitassem o sol, mas também usassem vários métodos (pomadas, purgativos, sangramento etc.) para deixar a pele mais clara. O servidor africano ganhava, nesse cenário, uma "função decorativa". Esses modismos constituíam também, até certo ponto, uma reação ao "etos do trabalho", com o qual a burguesia começava a desafiar o poder da nobreza.

Neste cenário em que a nobreza buscava delimitar-se de todos aqueles que tinham as mãos ásperas e a pele queimada pelo sol, o servidor de cor de pele escura tornava-se, de certo modo, um "objeto de contraste" que devia enfatizar a brancura dos nobres.[3] No entanto, em pouco tempo, os grande comerciantes, que imitavam o estilo de vida dos nobres, recorreriam também a essa "figura simbólica". Dessa forma, o *signus aethiops* começou a ser utilizado para representar corporações importantes e entrou nos brasões de cidades importantes (de Colônia, por exemplo) (Martin, 1993, p.43-55).

---

[3] No início do século XVIII, um embaixador de Frederico Guilherme I, encarregado de mandar 150 africanos da costa de Arguim ao rei da Prússia, via-se impossibilitado de realizar o desejo da realeza, pois os habitantes dessa região eram "quase tão brancos quanto a nação alemã" (apud P. Martin, 1993, p.112; trad. do autor). Alguns dos "negros da corte" recebiam uma educação particular e conviviam em círculos aristocráticos e intelectuais. Ibrahim Hannibal, o bisavô de Puchkin, foi mandado pelo czar Pedro, o Grande, para Paris a fim de estu-

Aos poucos, o Ocidente começava a reproduzir também as teses de pensadores muçulmanos que, já a partir do século X (Ikhwan as-Safa e Ibn Khaldún, por exemplo; cf. Cap. 1), ligavam a questão da cor não mais apenas à moralidade, mas cada vez mais a certas condições geográficas e climáticas. Em *Os lusíadas* (1572), por exemplo, Camões (1980, p.316, 323, 381, 382) usa a palavra "negro" igualmente para referir-se tanto aos vários povos que viviam perto do Equador quanto aos africanos e indianos. Em oposição a esses povos infiéis que habitavam terras inóspitas, o grande poeta destaca e valoriza a "civilização cristã européia", atribuindo a ela uma coloração clara.

Mas havia também relatos que se referiam a tonalidades diferentes de cor entre seres humanos que habitavam a mesma latitude geográfica, fato que geraria novas dúvidas. Novas hipóteses foram levantadas e surgiram assim as primeiras formulações – tímidas – acerca da existência de uma espécie pré-adamita (idéia que posteriormente viria a ser chamada de "tese poligenista"). O cronista Duarte Pacheco Pereira (1460-1533) (1988, p.161) avalia:

> Muitos Antigos disseram que, se algũa terra estevesse ouriente e oucidente com outra terra, que ambas teriam o grau do Sol igualmente e tudo seria de ũa calidade. E quanto à igualeza do Sol é verdade; mas como quer que a majestade da grande natureza usa de grande variedade, em sua ordem, no criar e gerar das cousas, achámos, por experiência, que os homens deste promontório de Lopo Gonçalves e toda a outra terra de Guiné são assaz negros, e as outras gentes que jazem além do mar oceano ao oucidente (que tem o grau do Sol por igual, como os Negros da dita Guiné) são pardos quási brancos; e estas são as gentes que habitam na terra do Brasil.

Partindo da convicção de "que o Sol não faz mais empressão a uns que a outros", Pereira atreve-se a duvidar "se todos são da geração de Adão".

A grande maioria dos pensadores, porém, buscava reexaminar e adaptar, ou seja, sofisticar as teses geográfico-climáticas para explicar o fenômeno não esperado: especulava-se a respeito da força de ventos frios, que seriam responsáveis pela existência de pessoas de cor de pele relativamente clara nas "zonas tórridas".

---

dar matemática. Na Viena do século XVIII, havia outro "negro da corte" ilustre, Angelo Soliman, membro da mesma loja maçônica freqüentada por Haydn e Mozart.

Como outras influências possíveis eram citadas ainda outras características específicas ligadas ao reino da natureza, tais como umidade e alimentação.[4]

O primeiro mecanismo formalizado de exclusão que incluía na argumentação religioso-moral critérios genealógicos foi introduzido juntamente com as "leis de pureza de sangue".[5] O famoso Estatuto de Toledo (1449), base das "leis de pureza de sangue", determinava que todos aqueles que tivessem um único ancestral judeu ou mouro até a terceira geração na sua genealogia fossem excluídos de qualquer cargo público (Geiss, 1988, p.118). Essas medidas políticas, que para Poliakov (1981, IV, p.82) representam um marco na história das idéias ocidentais a respeito da discriminação dos não cristãos, têm de ser entendidas no contexto das transformações sociais que ocorriam naquela época: estava em curso uma crescente militarização do cristianismo (Reconquista), acompanhada pela articulação dos primeiros sinais de formação de uma burguesia que começava a expressar sua revolta contra a predominância de judeus em funções políticas e econômicas importantes. De qualquer forma, o caminho a percorrer até a elaboração das assim chamadas "teorias raciais" seria ainda muito longo – e de forma alguma linear.

A transformação da raça em categoria científica

A palavra "raça" surgiria como uma nova referência conceitual possível para pensar diferenças humanas. As alterações semânticas ocorridas no vocábulo ao longo dos séculos, contudo, são expressão de disputas intelectuais e ideológicas pela interpretação mais adequada da realidade e acompanhavam as grandes transformações econômicas, políticas e sociais do mundo ocidental. Dessa forma, a tentativa deste livro de "reconstruir" as linhas fundamentais que marcam a história da categoria raça pode – e deve – servir também como alerta, dado que pretende demonstrar que é preciso muita cautela quando nos referimos a "conceituações raciais" do passado ou ainda a concepções de autores específicos.

---

[4] O cronista oficial da corte espanhola, P. Martyr, demonstrou-se surpreso (1516) com o fato de Colombo não ter encontrado pessoas de cor de pele negra em terras do Novo Mundo, localizadas nas mesmas latitudes que as terras africanas já conhecidas: *"In all that navigation, he [Columbus] never wente oute of the paralelles of Ethiope.[...] [Yet] the Ethiopians are all blacke, havinge theyr heare curld more lyke wulle then heare. But these people [in America] [...] are whyte, with longe heare, and of yellowe colour"* (trad. de R. Eden, 1555; apud Jordan, 1968, p.14). O viajante Richard Hakluyt (1554) contava igualmente com a presença de pessoas de pele mais escura nessas latitudes. Tanto Hakluyt como Martyr explicam esse fenômeno inesperado pela existência, nas Américas, de um clima mais temperado que o da África.

[5] Essas leis serviriam aos inquisidores como referência básica para diferenciar entre "cristãos velhos" e "cristãos novos" (na Espanha a partir de 1478, em Portugal a partir de 1536) e podem ser interpretadas como sinal de uma secularização incipiente da noção de "pureza": ganhava força de "lei" o fato de que o batismo não era mais suficiente para apagar a "mancha da influência" das duas outras grandes religiões concorrentes e, portanto, garantir o *status* de igual (sobre este assunto, cf. Hering Torres, 2003).

Contrariamente às opiniões correntes, como de Memmi (1992, p.152), segundo as quais o conceito de raça provém do substantivo latino *ratio* (ordem, razão, modo, espécie), Geiss (1988, p.16) afirma que ele se origina da derivação de uma palavra árabe: *ra's* [رأس] que significa "cabeça, chefe do clã" e tinha na cultura dos beduínos suma importância para a justificação genealógica da filiação a um grupo clânico. *Ra's* não apenas indicava a ascendência de um indivíduo, mas também determinava seus papéis sociais.[6] Ainda segundo Geiss, o termo árabe foi assimilado na Península Ibérica na época da Reconquista (não antes do século XIII). Num primeiro momento, nobres portugueses e espanhóis recorriam ao termo raça (*raza*) para – de forma semelhante ao uso árabe-beduíno – destacar sua origem, sua descendência. Os primórdios da história da noção de raça, portanto, nada têm a ver com uma diferenciação de grupos humanos segundo cores de peles diferentes ou outros critérios fenotípicos. Constelações políticas e econômicas específicas levariam, com o decorrer do tempo, a uma convergência do critério cor (com conotações ainda fortemente morais e religiosas) com a categoria raça.

Quando os nobres falavam de "sua raça" (ou ainda de seu "sangue puro"), não se referiam à nobreza como um todo, mas tinham como objetivo valorizar a integridade e perseverança de sua linhagem, mais especificamente de sua "patrilinhagem". "Ser de boa raça", escreve Venturino (2003, p.30; trad. do autor), "significa[va] pertencer a uma boa família, mas não a um grupo étnico ou racial no sentido moderno do termo. [Era] o conjunto das boas raças que [fazia] a nobreza". O mesmo autor enfatiza ainda que o ideário do "sangue puro" expressava em primeiro lugar, além das qualidades do "homem virtuoso", uma metáfora

---

[6] Além de três derivações etimológicas do latim (das palavras *radix*, *generatio* e *ratio*), Sommer (apud Brunner, Conze, Koselleck, 1984, p.137) registrou ainda outras propostas lingüísticas que ligam a palavra raça a origens germânicas (*reiza*) e eslavas (*raz*). A derivação da palavra árabe *ra's* foi defendida, entre outros, por Gottfried Baist (em 1891) e Eugen Oberhummer (em 1928). Uma referência à origem semítica já consta no *Diccionario da lingua portuguesa* de Antonio de Moraes Silva, de 1789 (cf. tb. o nome original do imperador Haile Selassie da Etiópia, "Ras Tafari Makonnen", que se transformaria em símbolo de um movimento jamaicano que reivindica, entre outras coisas, a volta dos "ex-escravos" para a África).

corporal de filiação e não, como posteriormente no século XIX, uma valorização de características biológicas.

Hannaford menciona vários exemplos históricos para mostrar que, até o século XVI, o conceito de raça – além de designar linhas matemáticas e astrológicas e de enfatizar características positivas de animais domésticos (como na expressão "cavalo de raça") – era usado exclusivamente para destacar a "linhagem pura" de famílias nobres da realeza e dos bispos.[7] Assim, John Foxe (1516-1587), por exemplo, na sua obra *Acts and monuments* (1570), enfatizava a importância da "order and race *of the Saxon Kings*" que governam junto com os britânicos este reino (*apud* Hannaford, 1996, p.155). Do conjunto "da raça dos reis", Foxe excluía, porém, dois potentados – *Ofricus Deirorum* e *Eaufridus Bernicia* –, pois, segundo o autor, estes teriam se rebelado contra a fé cristã.

Raphael Holinshed, à época historiador de Cambridge, criou uma versão curiosa sobre o início da povoação da Ilhas Britânicas, na qual recorre a construções de descendências bíblicas, projetando-as em supostos grupos invasores históricos. No seu livro *Chronicles of England, Scotland, and Ireland, called Holinshed's* (1587), o autor descreve como os primeiros habitantes, descendentes da linha de Iafét, são submetidos por Albion, que liderava uma "raça de gigantes". Esta derivava de Henoch, filho de Caim, e divulgava práticas de feitiçaria, bruxaria e sodomia.

Dessa forma, argumenta Holinshed: "esta terra [...] mudou da linha de Iéfet para a linha da amaldiçoada raça de Ham" (Hannaford, 1996, p.164; trad. do autor). Uma nova invasão, sob a liderança de Brutus, porém, conseguiu destruir a linha de Ham e levou a genealogia de volta na direção de Sem e Adão. Em outro lugar de sua obra, no entanto, Holinshed retoma a concepção de raça mais comum na época. Liga-a explicitamente aos "*gentlemen*" (em que incluía os nobres e soldados de alto valor – *esquires*) e opõe-se, ao mesmo tempo, à tentativa de cientistas, físicos e capitães – os "emergentes" da época – de incluir-se na categoria *gentlemen*, lamentando que o "velho cheiro da raça antiga está sendo cada vez mais negligenciado" (Hannaford, p.173; trad. do autor).

Na obra *De la sagesse* (1601), de Pierre Charron (1541-1603), o conceito de raça já não se limita apenas à realeza e aos bispos, mas inclui também soldados corajosos, leigos e "profissionais legais". O ponto importante para esse autor é que a "boa descendência" não é mais suficiente para que alguém possa ser considerado "de raça". Além do argumento genealógico, Charron (apud Hannaford, 1996, p.175; trad. do autor) destaca o elemento "virtude", pensada agora como qualidade que visa a assegurar o bem-estar público:

---

[7] De forma semelhante a Hannaford, Boulle (1987, p.2) descreve como na França a nobreza substituiu gradativamente o conceito de *"maison, génération, famille"* por *"race"* para se distanciar – com argumentos genealógicos – da burguesia em ascensão.

> [...] são estes chamados, em nossa língua, de *gentlemen*, isto é, de raça, casa, família, que carregam o mesmo nome e executam a mesma profissão durante muito tempo. Pois é verdadeira e inteiramente nobre quem se dedica a uma profissão de virtude pública, servindo seu príncipe e seu país e tendo descendência de pais e ancestrais que tenham feito o mesmo".

A categoria "raça", dessa maneira, "abre-se" aos poucos e passa a ser aplicada também a grupos humanos maiores, e não mais exclusivamente à elite política e religiosa. Raça começa a referir-se a seres humanos que já não reivindicam estar ligados por relações de ordem genealógica. À ampliação e divulgação do conceito, acompanhavam o lento processo de enfraquecimento do poder das casas reais européias e a simultânea ascensão das burguesias locais.[8] Mesmo assim, a idéia de raça como caracterização de uma descendência nobre sobreviveria ainda durante muito tempo. Banton (1979, p.32) mostra que no romance *Ivanhoé*, de 1820, *sir* Walter Scott recorreu 57 vezes à palavra raça. Usou-a para referir-se aos normandos e saxões, para chamar os judeus de "raça maldita", mas também para enaltecer a "raça do imortal Alfredo" e a "raça de Hengist".

Durante muito tempo, argumentos geográfico-climáticos conviviam e misturavam-se com explicações religioso-morais. Havia ainda autores como George Best, que, num trabalho de 1578, desqualificou o fator clima como causa determinante para o surgimento das diferentes cores de pele, para opor-lhe uma explicação diretamente derivada da *Bíblia*: via a origem da cor numa "infecção

---

[8] O termo raça podia ser usado ainda num sentido mais figurativo, para frisar qualidades morais positivas ou negativas de certas pessoas ou grupos humanos – aproximava-se, assim, de uma expressão de elogio ou xingamento (1611: Francis Beaumont/John Fletcher: *"la race des justes"*, *"race maudite"*; 1594: Richard Hooker: *"race of Christ"*, *"race of Satan"*). Na frase *"La race mortelle, pour dire, le genre humain"*, documentada no *Dictionnaire de l'Académie Française* (1694), a palavra *raça* refere-se simbolicamente a toda a humanidade.
No primeiro dicionário da língua espanhola, *Tesoro de la lengua castellana o española*, de Cobarruvias (1611), a palavra "raza" apresenta três significados: (a) "uma casta ou qualidade de cavalos autênticos", marcados a ferro com o objetivo de serem reconhecidos; (b) uma designação da fiação de um tecido; (c) uma referência à ascendência não-cristã (moura ou judia) de uma pessoa. Smedley (1993, p.38) lembra ainda que, durante o período da Inquisição na Espanha, a palavra *raza* era, de vez em quando, associada a famílias suspeitas de atos heréticos. No entanto, segundo Sommer, não há registro em enciclopédias do uso do conceito raça como categoria científica definidora de grupos humanos específicos antes do final do século XVIII: *"[...] findet sich bis zum Ende des 18. Jahrhunderts in keinem der Lexika ein Hinweis auf die Verwendung von 'Rasse' im völkerkundlichen Bedeutungsbereich"*, apud Brunner, Conze, Koselleck (1984, p.141).

natural" causada pela maldição de Ham (Hannaford, 1996, p.166). Aos poucos, porém, fortaleceu-se cada vez mais um pensamento que poria em segundo plano as menções à Bíblia, usando a Sagrada Escritura apenas como referência última.

Com a consolidação de uma burguesia mercantil a partir do século XVII, na Europa, começaram a se desenvolver e a se impor critérios de inclusão e exclusão que não se baseavam mais em fundamentos exclusivamente religiosos e morais. Essa tendência estava intimamente ligada à emergência da idéia de Estado moderno (mais tarde Estado nacional), que surge com especificidades não mais pensadas de forma puramente metafísica, mas como expressão de uma vontade coletiva (representada seja na figura do soberano, seja na do povo). Paralelamente à secularização da fé e da concepção de Deus, se estabelece a idéia do homem como parte integrante do mundo da natureza. Era o início da busca de critérios físico-naturais para determinar as características de um indivíduo, de um povo, de uma nação.

Os valores burgueses que enfatizavam de maneira crescente a utilidade pragmática das coisas e das idéias contribuiriam para a lenta mudança na concepção de mundo. Desde o século XVII, filósofos como Spinoza, Locke e Leibniz preocupavam-se em descobrir um princípio natural responsável pela ordenação do mundo. Na *lex continui*, Leibniz conciliava a idéia aristotélica da "cadeia contínua das formas" com as "verdades bíblicas" a respeito da criação do mundo. A fusão do pensamento aristotélico "proto-evolucionista" (que concebe a Natureza como uma continuidade sem hiatos, em que cada elemento tem algo em comum com os membros vizinhos da cadeia) com o princípio da constância das "espécies" (ato criador de Deus) não feria ainda os dogmas cristãos, uma vez que a concepção de um universo baseado num plano racional era defendida como expressão da sabedoria de Deus. De outro lado, a "lei da continuidade" constituiu, sem dúvida, mais um passo na direção da secularização do pensamento ocidental.[9]

O médico François Bernier (1625-1688) é freqüentemente citado como o pensador que, pela primeira vez, ousou dividir os seres humanos em "quatro ou cinco espécies ou raças de homens" (apud Poliakov, 1981, p.72). É que, segundo ele, as diferenças entre elas seriam tão notáveis (facilmente detectáveis para qualquer viajante experiente) que permitiriam uma nova divisão do mundo diferente da usual segundo regiões geográficas. No artigo *"Nouvelle division de la terre, par les différentes espèces ou races d'hommes"*, publicado anonimamente no *Journal des Sçavans*, em 1684, em Paris, o autor amplia o uso feito até então do conceito de raça: passa a aplicá-lo a grandes grupos humanos, atribuindo-lhes algumas poucas características que hoje qualificaríamos de "fenotípicas". Depois de descrever um grupo europeu (no qual o autor inclui também habitantes de partes da Ásia e do norte da África), um grupo asiático e a raça dos lapões (aliás, o único grupo que o autor julga moralmente: "animais vis"), Bernier caracteriza os africanos como homens de lábios grossos, nariz achatado e cabelo do tipo "cães de estimação". Esclarece ainda que a cor dos egípcios e dos hindus teria uma origem "acidental", ao passo que a questão da cor dos habitantes da África (região subsaariana) é explicada com argumentos de outra natureza ("A cor negra que lhes é essencial e cuja causa não é o ardor do sol, como se pensa"). E conclui o autor que é preciso buscar a causa da cor de pele desses seres "na tessitura particular de seus corpos, ou nos germes, ou no sangue"[10] (apud Jacquard, 1983, p.66; trad. do autor).

---

[9] A *lex continui* incentivava também especulações a respeito dos *missing links*. Já no século XVI, o viajante inglês Battel afirmava ter encontrado seres meio homens, meio macacos no Congo. O filósofo francês Jean Bodin argumentava que o fato de haver contatos sexuais promíscuos entre seres humanos e animais na África explicava o número grande de monstros naquela região. A preferência sexual de machos babuínos por mulheres (seres humanos femininos) foi comentada também na obra *Cosmographia* (1628), de Sebastian Münster, que fez grande sucesso em toda a Europa (46 edições) (Martin, 1993, p.205-208).

Mas é somente com o biólogo sueco Carl Lineu (Linnaeus, 1707-1778) que terá início a era da classificação propriamente dita. Na sua obra *Systema Naturae* (primeira edição: 1735), que se transformaria na referência clássica de trabalhos de sistematização em biologia, o ser humano é explicitamente colocado ao lado do macaco. Como a preocupação do cientista se concentrasse na análise do mundo dos minerais, plantas e animais, a reflexão sobre as diferenças humanas limita-se a poucas palavras, ocupando pouco espaço do livro.

Lineu subdivide o grupo *homo* em quatro categorias, juntando-lhe ainda dois grupos misteriosos (pouco definidos pelo autor), denominados *ferus* e *monstrosus*: (1) *Europaeus albus*: engenhoso, inventivo; branco, sangüíneo. É governado por leis. (2) *Americanus rufus*: contente com sua sorte, amante da liberdade; moreno, irascível. É governado pelos costumes. (3) *Asiaticus luridus*: orgulhoso, avaro; amarelado, melancólico. É governado pela opinião. (4) *Afer niger*: astuto, preguiçoso, negligente, negro, fleumático. É governado pela vontade arbitrária de seus senhores (Poliakov, 1987, p.183); o quinto grupo, chamado de *ferus* (*homo ferus*), é caracterizado apenas como quadrúpede, mudo e cabeludo; e o sexto (*monstrosus*) refere-se a supostos homens gigantes e anões.[11]

---

[10] Segundo Poliakov (1987, p.165), Leibniz via nas conclusões de Bernier o "perigo poligenista" e, por isso, fez questão de comentar esse artigo: *"Tout cela n'est pas une raison pour penser que tous les hommes qui habitent la terre n'appartiennent pas à la même race, modifiée sous différents climats".*

[11] Hund (1993, p.1005) chama a atenção para o fato de que até a 11ª edição de *Systema Naturae* as denominações de cores atribuídas aos grupos humanos apresentam certas variações. En-

Percebe-se nitidamente que na avaliação deste cientista a cor de pele aparece como critério fundamental de classificação. O que me parece também interessante é o fato de Lineu integrar e relacionar com dados hoje chamados de "culturais" características "físicas", além de emitir juízos morais. Como cristão devoto, não podia opor-se ao dogma da monogênese. Diante das supostas particularidades dos hotentotes, que o autor subsume no grupo *monstrosus*, não deixa, porém, de expressar certa dúvida quando questiona: "É difícil convencer-se de que eles tivessem a mesma origem" (apud Poliakov, 1987, p.184; cf. tb. Eze, 1997, p.13; trad. do autor).

Idéias que foram mais tarde chamadas de "poligenistas" são, ao contrário do que comumente se afirma, muito antigas. Em boa parte dos autores apareciam, porém, mais como incertezas e questionamentos do que como teses elaboradas. As primeiras especulações documentadas sobre mais de uma origem dos seres humanos surgiram muito antes da elaboração de "concepções raciais" propriamente ditas. O pensador árabe al-Mas'údi (séc. X), por exemplo, que divulgava imagens bastante pejorativas a respeito dos "filhos de Ham" (v. cap. 1), pensava ter detectado a existência de 29 "grupos de descendência" ("nações") antes do surgimento de Adão.

Durante a Idade Média européia, poucas vozes atreveram-se a articular idéias pré-adamitas semelhantes (entre as raras exceções está Giannino di Solcia). No século XVI, Giordano Bruno referiu-se à existência de "outro Adão". Paracelso (1537) entendia que os habitantes da América (índios) fossem descendentes deste segundo Adão. E, em 1655, o cristão-novo Isaac de La Peyrère apresentou, pela primeira vez, uma argumentação pré-adamita mais abrangente e elaborada. A pressão da Igreja, porém, obrigou-o a se retratar (1657). No seu livro, o filósofo e diplomata afirmava, entre outras coisas, que o dilúvio fora um fenômeno apenas local e que existiram povos mais antigos (por exemplo, os egípcios, os babilônios) que os hebreus. No século XVIII, finalmente, as reflexões

---

quanto em 1735 (primeira edição) Lineu caracteriza os europeus como *albescens* (alvejante), em 1767 (11ª edição) a mesma categoria aparece como *albus* (branco); os americanos, que inicialmente eram chamados de *rubescens* (rubescente), são caracterizados, em edições tardias, como *rufus* (vermelho) e a cor dos asiáticos "transforma-se" em *luridus* (pálido, amarelado).

Demel (1992, p.627s) comenta que na época dos primeiros contatos com os chineses, os europeus atribuíam aos asiáticos freqüentemente uma cor de pele muito clara, sinalizando inclusive um certo respeito que os europeus tinham para com eles. A fixação da cor "amarela" para a descrição dos asiáticos deu-se, segundo este autor, no momento da expansão européia quando surgiram os primeiros conflitos mais intensos. Para Demel, a cor amarela expressa uma atitude já mais pejorativa, uma espécie de compromisso entre cores mais claras e outras mais escuras que traduziria também um sentimento de ambivalência que os europeus começavam a sentir em relação aos chineses (cf. tb. Böckelmann, 1999, p.218, 219).

de grandes pensadores como Voltaire e Goethe, para os quais as diferenças entre os vários grupos humanos não eram apenas de grau, mas de essência, desafiariam novamente o dogma cristão da monogênese.

Afirma-se com freqüência que o termo "mulato" teria surgido como uma derivação de "concepções poligenistas" que defendiam origens essencialmente diferentes para europeus e africanos. Vimos, porém, que a história do conceito é mais longa e mais complexa. A analogia com "mulo" – produto híbrido infértil do cruzamento entre cavalo e jumenta –, que se sobreporia a significados semânticos mais antigos de mulato (v. cap. 1), não deixaria de influenciar a imagem que se criava a respeito de seres humanos considerados "híbridos".

Assim, em 1774, por exemplo, o médico inglês Edward Long defendeu no seu livro *History of Jamaica* – aparentemente contra os dados de sua própria observação – a hipótese de que os mulatos seriam estéreis como os mulos. E agradece a Deus por ter levantado "uma barreira insuperável que não é outra coisa senão a esterilidade com a qual são marcados os produtos desta união" (apud Poliakov, 1987, p.203; trad. do autor). A maioria dos pensadores da época, porém, continuava fiel ao dogma cristão da origem comum de todos os seres humanos e buscava as explicações em diferenças que pudessem ter suas causas no mundo natural – este ainda entendido como expressão de uma ordem divina.

Pensamento iluminista e discurso racial

Na obra *Histoire naturelle générale et particulière* (44 volumes, o primeiro dos quais editado em 1749), de George Leclerc de Buffon (1707-1788) – que para Poliakov (1974, p.145) constituiu "a principal fonte de informação da Europa culta sobre os homens e os animais exóticos" durante quase um século –, a "cadeia contínua das formas" (*scala naturæ*) começa a assumir o desenho de um plano inclinado. Para esse pensador, há uma diferença fundamental entre os seres humanos e o mundo animal. Essa diferença ele localiza na "razão" e na capacidade de subordinação ("hierarquia"). Segundo Buffon, as duas habilidades, tão próprias do ser humano, possibilitaram ao homem atingir um lugar de destaque no mundo natural. Ele entende, portanto, a sociedade como um "meio de autodomesticação" do ser humano: "O homem é forte, grande, ele comanda o universo somente porque sabe comandar a si próprio, sabe domesticar-se, subordinar-se e impor-se a leis" (apud Todorov, 1989, p.143, trad. do autor).

Como a maioria dos pensadores da época, Buffon, não duvidava da origem comum (única) do ser humano. Ele menciona três causas (clima, alimentação, "costumes" [*moeurs*]) que seriam responsáveis pelo surgimento de variedades[12] entre os seres humanos, sendo que em boa parte a segunda e a terceira dependem, segundo Buffon, da primeira (o clima) (cf. tb. Duchet, 1971, p.250). Buffon entende, portanto, todas as variações do suposto "modelo originário" como fruto de processos de "degeneração" que, segundo ele, são provocadas por influências basicamente externas. Essas "variedades", também chamadas de "raças", não eram vistas como diferenciações substanciais, mas como "variações humanas" potencialmente "transformáveis" e "reversíveis".[13]

Menciono a seguir um longo trecho em que Buffon (1839, p.336) especifica bem essa idéia:

> Tudo isto contribui, portanto, para comprovar que o gênero humano não é composto por espécies essencialmente diferentes entre si; que, ao contrário, havia originalmente apenas uma única espécie de homens que, espalhando-se sobre toda a face da terra, sofreu diferentes mudanças causadas pela influência do clima, pelas diferenças de alimentação e na maneira de viver, pelas doenças epidêmicas e também pela mistura variada com os inúmeros indivíduos mais ou menos semelhantes; comprova ainda que primeiramente estas alterações não eram muito marcantes e produziam apenas variações individuais; que estas se tornavam posteriormente variações da espécie porque se tornavam mais gerais, mais notáveis e mais constantes pela ação continuada destas mesmas causas; que eles se perpetuavam e se perpetuam de geração para geração da mesma maneira como deformidades ou doenças são passadas de pais e mães para os filhos; e que, enfim, como elas surgiram somente devido aos efeitos de causas exteriores e acidentais, de maneira que se confirmaram e se tornaram constantes somente devido ao tempo e à ação continuada destas mesmas causas, *é muito provável que elas desapareçam também pouco a pouco com o decorrer do tempo* ou se tornem diferentes daquilo que são atualmente, tão logo fiquem sob influência de outras circunstâncias e outras combinações (todas traduções e grifo do autor).

---

[12] Buffon constata três variedades como as mais marcantes: "a primeira e mais notável", a cor do cabelo, a cor da pele e dos olhos; a segunda, a forma e o tamanho (ou seja, as proporções do corpo, traços de fisionomia, conformação, cabeça, rosto. Como terceira variedade, Buffon cita aquilo que chama de "natural" ("le naturel") que inclui "inclinações, modos e superstições" (Duchet, 1970, p.250).

[13] Dessa forma, constata-se que Buffon, como muitos outros pensadores da época, faz um uso pouco criterioso dos conceitos de *espèce*, *race* e *variété*. Emprega-os quase como sinônimos quando se refere a grupos humanos (por exemplo: *"race noire"*, *"espèce de Lapons"*, *"race laponne"* (Buffon, 1839, p.326, 336; cf. tb. Kohl, 1986, p.142, 276). As "variedades da espécie humana" mais valorizadas por Buffon eram, como se podia esperar, os povos nórdicos europeus. Abaixo deles seguiam os asiáticos, com seus "pequenos olhos de porco", e depois vinham os africanos. Os mais depreciados, porém, eram os australianos, hotentotes e lapões – fato que talvez possa ser explicado pela crença, desde a Antigüidade, na idéia de que os habitantes das margens seriam os mais "bárbaros".

No que diz respeito às cores de pele dos seres humanos, Buffon (ib., p.366), como outros cientistas[14], afirma que o branco é "a cor mais constante na espécie humana". Qualquer outra tonalidade de pele é tida, portanto, um "desvio" da cor originária que Buffon explica mais uma vez, em primeiro lugar, como uma conseqüência das condições climáticas. Admite ainda, em segundo lugar, influências alimentares locais, mas não sem enfatizar que a alimentação depende, primordialmente, do fator clima. "O clima pode ser visto, portanto como causa primeira e quase única da cor dos homens", conclui o cientista francês (1954, p.313; trad. do autor).[15]

Buffon (1839, p.318) define uma faixa geográfica que vai dos 18° de latitude norte até os 18° de latitude sul, na qual seria possível achar "negros" neste globo. A existência de montanhas ou de ventos frios, porém, amenizaria não apenas o clima nessa "zona tórrida", mas ainda tornaria mais clara a cor de pele dos habitantes dessas regiões. Segundo o pensador (ib., p.348), há apenas três áreas no mundo onde vive o que ele chama de "verdadeiros negros": (1) o Senegal, a Guiné e o litoral ocidental da África; (2) a Núbia e a Nigrícia; (3) as terras dos Papuas ou Nova-Guiné.

Atribuindo a existência e, inclusive, a reprodução da cor negra ao calor excessivo, Buffon (ib., p.347) exclui do grupo dos "verdadeiros negros" não apenas os povos do sul da África (*hotentotes*), mas também os habitantes de todo o leste do continente africano (*cafres*). Argumenta que, vindo do oceano Índico, o vento refresca as terras baixas do litoral leste africano, o que deixaria mais claras as populações locais. Ao atravessar o continente, esse mesmo vento absorveria o calor da terra e esquentaria ainda mais o clima na parte ocidental da África. Daí a existência de "verdadeiros negros" nessa região. É interessante notar que Buffon recorre ao mesmo argumento (*"terres basses [...] continuellement rafraîchies par le vent d'est"*) para explicar por que a pele dos indígenas do Brasil, e também de outras partes do mundo (por exemplo, das ilhas do Pacífico), não é negra, embora vivam na "zona tórrida" (*"et c'est par cette raison que les peuples de la Guiane, les Brasiliens [...] ne sont pas noirs"*.[16]

---

[14] Essa idéia era compartilhada por outros pensadores da época. Maupertius, por exemplo, descrevia igualmente a cor branca como a cor original dos seres humanos. Prova disso era, para ele, a ocorrência relativamente freqüente de "negros brancos" (= albinos), enquanto o fenômeno inverso não lhe parecia comum. A partir dessa concepção, o cientista entendia a cor de pele negra como uma "cor degenerada" (apud Le Cat, 1765, p.110).

[15] As diferenças de cabelo são caracterizadas apenas como "muito acidentais" e explicadas como diretamente dependentes do tipo de pele: *"leur nature dépend si fort de celle de la peau, qu'on ne doit les [cheveux] regarder que comme faisant une différence très-accidentelle"* (Buffon, 1839, p.326).

[16] Buffon (1839, p.347) comenta ainda que os ventos provindos do leste e esquentados em terras brasileiras poderiam também aumentar o calor no ocidente do continente sul-americano. No

Para Buffon, a região entre as latitudes 40° e 50° fornece as condições climáticas mais propícias (temperaturas moderadas) para os homens se mostrarem em toda a sua beleza e para os países se revelarem "civilizados" (*"policés"*):

> É sob este clima que se deve achar a verdadeira cor natural do homem; é lá onde se deve achar o modelo ou a unidade para a qual é preciso remeter todas as outras nuanças de cor ou de beleza; [...] Os países policiados situados nesta zona são: a Geórgia, a Circássia, a Ucrânia, a Turquia da Europa, a Hungria, a Alemanha meridional, a Itália, a Suíça, a França e a parte setentrional da Espanha; todos estes povos são também os mais bonitos e mais bem formados de toda a terra (ib., p.336).

Ao mesmo tempo, Buffon (ib., p.335) constata que tanto o calor extremo quanto o frio em excesso – que, aliás, segundo ele, causa também uma coloração mais escura da pele – constituem um empecilho para o surgimento de "países policiados" (cf. Kohl, 1986, p.148). Por outro lado, os habitantes dessas regiões inóspitas ainda não são considerados por ele seres essencialmente diferentes. Segundo Buffon, ocorrem processos de adaptação e transformação (inclusive de cor de pele) quando um grupo migra para outra região. Mostra-se ciente de que tal mudança não ocorreria numa única geração.[17] Mas confirma ao mesmo tempo a existência de exemplos empíricos (mulheres e homens negros) que se teriam tornado brancos.

---

entanto, o fato de esses ventos se chocarem com a cadeia dos Andes explica que os habitantes do Peru não sejam negros.

[17] Buffon reproduz algumas das hipóteses correntes da época, que ligavam a cor não somente ao clima, mas também a substâncias supostamente localizadas na epiderme, na bile e no sangue, e procura, dessa maneira, explicar a permanência da cor mesmo quando um sujeito era transferido para outro clima.
O pensador e médico francês Le Cat (1765, p.86) era um daqueles cientistas que questionava o efeito do clima sobre a cor de pele. Negava também que os africanos tivessem uma bile e/ou linfa preta e localizava no "corpo retuculado ou mucoso" a "sede da cor de pele". Na sua obra, *Traité de la couleur de la peau humaine...*, o pesquisador dedica um capítulo à reflexão sobre a *"métamorphose du Negre en Blanc et du Blanc en Negre, soit de naissance, soit accidentellement"*. Mesmo que analisasse vários estudos de caso (por exemplo sobre "negros brancos", isto é, albinos) aplicando métodos das ciências naturais da época, defende o fato de que um filho de uma mãe negra nascer com cor de pele branca deve-se em grande parte à *"imagination des mères"* na hora da concepção e gestação: *"L'imagination n'agit pas seulement sur les couleurs de la peau, elle opere sur la figure, sur la conformation et du visage et de tous les membres; de là ces mutilations, ces dupliciticités, ces monstruosités de toutes especes"* (Le Cat, 1765, p.22). Com o mesmo argumento, o jesuíta Gumilla (1758, p.137) já havia explicado o fenômeno da mudança de pele e recorreu a Santo Agostinho para fundamentar sua explicação: *"Comme les images des corps, dit ce Pere [Saint Augustin], se transmettent à l'esprit, elles peuvent de même passer jusqu'au foetus et s'y imprimer"*.

Por causa de sua crença na "maior persistência da cor branca", Buffon (1839, p.326; 335, 366) demonstra incerteza ao pensar se o processo inverso também é possível e quanto tempo duraria. Para ele, seriam necessários minuciosos estudos empíricos para determinar o tempo exato para "branquear uma raça".[18] Mas admite que conta com um período de oito a 12 gerações ("se Negros fossem transportados para uma província do norte, seus descendentes seriam, na sua oitava, décima ou décima segunda geração, muito menos negros que seus ancestrais e talvez tão brancos quanto os povos originários do clima frio onde viveriam".

No que diz respeito ao cruzamento de raças, Buffon lamenta a não existência de experiências concretas para que se pudessem verificar as projeções feitas por M. de Hauterive e por M. l'abbé Prévot. Ele reproduz o esquema apresentado por Prévot, que previa apenas "quatro gerações mistas para fazer desaparecer totalmente a cor dos negros". Questiona, porém, cautelosamente sua base científica: "Não quero contradizer estas asserções de M.P.", escreve Buffon, "queria apenas que ele nos tivesse informado de onde ele tirou estas observações...". Eis o esquema citado por Buffon (ib., p.348):

> (1) de um negro e de uma mulher branca nasce um mulato meio negro e meio branco, com cabelo longo. (2) Do mulato e da mulher branca provém o "quarteirão", marrom, com cabelo longo. (3) Do quarteirão e de uma mulher branca descende o "oitavão", menos marrom que o quarteirão. (4) Do oitavão e de uma mulher branca vem uma criança perfeitamente branca.

Segundo a mesma fonte, são necessárias:

> Quatro filiações no sentido inverso para enegrecer os brancos: (1) De um branco e de uma negra descende o mulato com cabelo longo. (2) Do mulato e da negra vem o quarteirão que tem três quartos de negro e um quarto de branco. (3) Do quarteirão e de uma negra provem o oitavão que tem sete oitavos de negro e um oitavo de branco. (4) Deste oitavão e da negra vem, enfim, o verdadeiro negro com cabelo enrolado.

---

[18] Para esclarecer quantas gerações demoraria até ocorrer uma mudança de cor ("para lavar a pele de um negro"), haveria, segundo Buffon, apenas um método: *"[...] pour faire l'expérience du changement de couleur dans l'espèce humaine, il faudrait transporter quelques individus de cette race noire du Sénégal au Danemark [...]. Il faudrait cloîtrer ces Nègres avec leurs femelles et conserver scrupuleusement leur race sans leur permettre de la croiser: ce moyen est le seul qu'on puisse employer pour savoir combien il faudrait de temps pour réintégrer à cet égard la nature de l'homme; et par la même raison, combien il en a fallu pour la changer du blanc au noir"* (cf. citações de Blanckaert (2003, p.138) e tb. de Poliakov (1987, p.191).

Tais "tabelas" que prognosticavam o branqueamento (ou, em sentido contrário, o "empretecimento") via casamentos (adequados) num período de quatro gerações eram muito divulgadas na segunda metade do século XVIII. Outras listas praticamente idênticas, que indicam igualmente transformações de ordem quase matemática, encontram-se, por exemplo, na obra *Recherches philosophiques sur les Américains* (1774), do filósofo holandês Corneille de Pauw (1739-1799),[19] e no livro *Histoire naturelle, civile et geographique de l'orenoque et des principales Rivières qui s'y jettent* (1745), do jesuíta Joseph Gumilla.[20]

---

[19] De acordo com o seguinte esquema de De Pauw (1774):

1. D'un Nègre et d'une femme blanche naît le mulâtre à demi-noir, à demi-blanc à longs cheveux.
2. Du Mulâtre et de la femme blanche provient le quarteron basané à cheveux longs.
3. Du quarteron et d'une femelle blanche sort l'octavon moins basané que le Quarteron.
4. De l'Octavon et d'une femme blanche vient un enfant parfaitement blanc [...]."

E no sentido inverso:

"1. D'un Blanc et d'une Négresse sort le Mulâtre à longs cheveux.
2. Du Mulâtre et de la Négresse vient le Quarteron, qui a trois quarts de noir et un quart de blanc.
3. De ce quarteron et d'une Négresse provient l'Octavon, qui a sept huitième de noir et un demi-quart de blanc.
4. De cet Octavon et de la Négresse vient enfin le vrai Nègre à cheveux entortillés. (apud Duchet, 1980, p.178).

[20] Diz Gumilla (1758, p.109, 110, 111, 114, 115): *"Il est étonnant de voir avec quelle promptitude les Indiens blanchissent; qu'une Indienne se marie avec un Européen, pourvû que la fille, la petite fille, l'arriere petite fille, se marient avec un homme de la même Nation, l'enfant qui naît à la quatrième géneration, est aussi blanc qu'un Français né dans le sein de Paris. Lorque ces Mariages se sont avec des Européens, ces quatres générations sonst telles qu'il suit:*

1. D'un Européen et d'une Idienne viennent les Metif.	*Deux quarts de chaque partie.*
2. D'un Européen et d'une Metive, *vient l'espece* Quarterona.	*Un quart de l'Indienne.*
3. De l'Européen et de la Quarterona *naît l'*Ochavona.	*Une huietième Partie de l'Indienne.*
*4. De l'Européen et de l'*Ochavona *sort la* Puchuela.	*Tout-à-fait blanche."*

O mesmo fenômeno ocorre, segundo Gumilla, nos casamentos entre europeus e africanos:

1. D'un Européen et d'une Négresse, naissent les Mulâtres.	*Deux quarts de chaque partie.*
2. D'un Européen et d'une Mulâtre, *les* Quarterons.	*Un quart de la* Mulâtre.
3. D'un Européen et d'une Quarterone, *les* Ochavons.	*Un huitième de la* Mulâtre.
4. D'un Européen et d'une Ochavano, *naissent les* Puchuelas.	*Tout-à-fait blancs."*

O jesuíta Gumilla tenta ainda dissipar dúvidas a respeito da rapidez das mudanças de cor de pele. Mas adverte também que, para ocorrer a transformação em branco em poucas gerações, é necessário que os descendentes se intercasem não com *métifs* ou *mulâtres*, mas com brancos: *"Si la* Métive *se marie avec un Indien, l'enfant s'appelle* Salta atrás, *parce qu'au lieu d'avancer*

O superior da Companhia de Jesus das Missões do Orinoco revela ainda um dado bastante interessante para o estudo da idéia do branqueamento. Gumilla (1758, p.110) cita o papa Clemente XI (1700-1721), que numa de suas bulas determinou que a designação "branco" deveria ser conferida já aos descendentes de segunda e terceira geração de tais casamentos (*"Mais le Pape Clement XI a déclaré par une Bulle, qu'on ne doit reconnoître pour* Néophites *que les* Indiens *et les* Métif, *et tenir pour* Blancs, *les* Quarterones *et les* Ochavones"). Percebe-se aqui claramente que, na época da expansão européia, o ideário do branqueamento passava a assumir uma função ideológica importante, transformando-se num discurso que conseguia ajustar os ideais missionários cristãos às exigências políticas do momento que visava à construção de sociedades coloniais.

Na óptica de Buffon e de outros pensadores do século XVIII, a "questão do negro" aparecia inserida numa concepção do mundo já, até certo ponto, naturalizada, embora ainda permeada por imagens e valores cristãos. "O branco" já não se referia exclusivamente ao ideal religioso, mas ligava-se cada vez mais a certas áreas geográficas e climáticas que permitiam o florescimento da expressão máxima do ser humano, pensado como filho de Deus. "Ser negro" era um "estado acidental" e potencialmente "reversível". "Branquear-se" era fundamentalmente uma questão de tempo; dependia de condições climáticas favoráveis e talvez ainda de formas de sociabilidade adequadas. Tudo indicava que os "cruzamentos" com "raças mais claras" acelerariam ainda mais esse processo.[21]

Outro ponto fundamental para o debate político da época foi o fato de que o raciocínio de Buffon permitia ainda uma defesa da prática de escravizar "selvagens" como um meio de "trazer de volta" povos "decaídos" e "degenerados" para dentro da civilização cristã. Para Buffon, os "selvagens" estavam próximos do estado animalesco, levavam uma vida marcada por escassez e penúria, uma vez que não tinham conseguido ainda disciplinar-se a estabelecer uma sociabilidade coesa. E este autor entendia que o Ocidente teria a obrigação moral de diminuir a grande distância que ele localizava entre civilização e vida selvagem.

---

il récule, ou passe d'un dégré supérieur à un inférieur" (o mesmo fenômeno observa-se, segundo Gumilla, com os "mulatos": *"On voit par-là, que si cette* Puchuela *se marie avec un* Mulâtre, *l'enfans rétrograde de nouveaux, et que si c'est avec un* Négre, *encore plus"*.
Sabemos também que na segunda metade do século XVIII foram pintados vários quadros que buscavam ilustrar as diferentes etapas da mestiçagem (nas pinturas acham-se também textos explicativos): por exemplo: *"Série de 16 escenas de mestizaje Virreinato de la Nueva España"* (1774), de Andrés de Islas, pintada no México, exposto no Museu de América de Madri.

[21] Diz Buffon: *"[...] en croisant les races au lieu de les réunir, soit dans les animaux, soit dans l'homme, on anoblit l'espèce et [que] ce moyen seul peut la maintenir belle, et même la perfectionner"* (apud Duchet, 1980, p.180).

Mesmo reconhecendo e lamentando certos excessos no trato dos escravos e acusando os senhores de cometer o pecado da violência, Buffon defendia a idéia de que a vida dos africanos escravizados seria melhor que aquela dos selvagens nórdicos condenados ao isolamento. Por meio do tráfico, os negros são arrancados de sua inércia e são obrigados a se "policiar" ("civilizar"), argumenta Buffon (cf. Duchet, 1970, p.260).[22]

A conjugação de concepções climáticas com defesa da escravização de africanos torna-se mais clara ainda no pensamento de Charles Louis de Secondat, barão de Montesquieu (1689-1755). No tratado *Do espírito das leis* (1748), Montesquieu (1985, p.213), como "bom iluminista", apresenta uma argumentação que opõe a escravidão aos valores modernos a respeito do indivíduo livre:

> A escravidão propriamente dita é o estabelecimento de um direito que torna um homem completamente dependente de outro, que é o senhor absoluto de sua vida e de seus bens. A escravidão, por sua natureza, não é boa: não é útil nem ao senhor nem ao escravo.[23]

Mas ao mesmo tempo, Montesquieu (ib., p.201) recorre à "velha teoria" das "zonas climáticas" para explicar como o clima gera diferenças entre os seres humanos. Afirma, entre outras coisas, que "o ar frio comprime as fibras externas" do corpo, o que aumentaria a sua energia e sua força. Deriva-se desta constatação que os povos nórdicos seriam não apenas mais fortes, mais corajosos e mais honestos, mas teriam também maior apreço pela liberdade. Montesquieu (ib., p.202, 203) descreve as conseqüências do calor da seguinte maneira:

---

[22] A linha de argumentação do filósofo alemão Johann Gottfried Herder (1744-1803) aproxima-se muito das palavras de Buffon. Herder, que era pastor protestante, cultivava uma crença radical na monogênese, o que o levou a rejeitar classificações segundo raças. Herder (1995, p.165, 179, 180) chamou o conceito de raça de "palavra pouco nobre" (*"unedles Wort"*) e chegava até a sentir-se incomodado com a noção de "variedade humana", embora usasse o conceito. Preferia, contudo, termos diferentes como "gradações" (*"Schattierungen"*), dado que contava com a existência de "transições fluidas" (*"Übergänge"*) entre os vários grupos.
Como o pensador francês, Herder atribuiu o surgimento de diferenciações ao fator clima, sob o qual reúne, além do ar e do sol, a maneira de viver e a alimentação. Cita também a existência de ventos de leste como causa da origem dos "negros verdadeiros": "Exatamente na região para onde o vento leste, passando por toda a terra firme, leva o maior calor habitam as tribos negras mais escuras; onde o calor cede, ou os ventos marítimos as [tribos] esfriam, o negrume aclara-se em direção ao amarelo" (ib., p.167). Herder cogita que certas substâncias da epiderme (uma espécie de rede e um óleo) e talvez o líquido da bile possam, sob o efeito do calor, ser os responsáveis pelo escurecimento da pele. Afirma, como aliás também Buffon, que os negros nascem brancos e só com o tempo escurecem (ib., p.166-168; trad. do autor).

[23] Segundo Luhmann (1994, p.23, 24), desenvolveu-se desde o início da modernidade uma política de exclusão, incialmente ligada às guildas e, posteriormente, cada vez mais, aos Estados territoriais. Os processos de inclusão e exclusão deixaram assim de ser de domínio exclusivo do âmbito familiar: tendiam agora a referir-se menos a pessoas específicas e mais a grupos definidos abstratamente. Segundo este autor (ib., p.27), data do Iluminismo o surgimento da idéia segundo a qual existe um "espaço público" (*"Öffentlichkeit"*) composto por indivíduos. Esta ênfase na individualidade, porém, só pôde surgir no contexto da formalização e burocratização de direitos e deveres dos cidadãos civis.

> O calor do clima pode ser tão excessivo que o corpo ficará totalmente sem força. Então, o desânimo atingirá o próprio espírito; nenhuma curiosidade, nenhum nobre empreendimento, nenhum sentimento generoso; as disposições serão todas passivas; a preguiça será a felicidade; a maioria dos castigos serão menos difíceis de sustentar que a ação da alma, e a servidão menos insuportável do que a força do espírito que é necessária para conduzir a si mesmo".

Assim, o pensador – que, aliás, atribuiu aos negros[24] características substancialmente diferentes daquelas dos brancos – preserva a possibilidade de medir com pesos diferentes a instituição da escravidão, dependendo da sua inserção no mundo natural, ao afirmar:

> Mas, como todos os homens nascem iguais, cumpre dizer que a escravidão é contrária à natureza, apesar de que, em certos países, ela esteja baseada num motivo natural e é necessário distinguir precisamente esses países daqueles em que os próprios motivos naturais os rejeitam, como nos países da Europa, onde ela foi tão felizmente abolida (Montesquieu, 1985, p.216).[25]

Atitudes ambíguas em relação à escravidão podem ser observadas em muitos outros pensadores da época. Alguns autores, por exemplo, Kohl (1986, p.117) e Petermann (2004, p.190) chamaram a atenção para uma "tensão fundamental" inerente ao pensamento dos iluministas clássicos – uma "contradição insolúvel" que estava diretamente relacionada com a posição e atuação sociopolítica destes pensadores. De um lado, os iluministas lutavam, nos seus países de origem, contra todas as forças políticas e econômicas que impediam a implantação de uma sociedade burguesa, baseada no princípio da igualdade e da liberdade de todos os homens; de outro lado, os mesmos intelectuais costumavam apoiar a submissão colonial e exploração de povos em ultramar, na medida em que esta política formava a base para a ascensão e o fortalecimento do poder burguês em oposição às forças do velho regime.

Fredrickson (2004, p.67) destaca outro caráter ambivalente no ideário secularizante do Iluminismo. Os princípios da crítica radical da instituição da escravidão baseavam-se na naturalização da concepção da igualdade, e conseqüentemente, também da diferença. O autor mostra que, embora os iluministas tenham se empenhado em divulgar a idéia segundo a qual o ideal da igualdade deveria valer não apenas diante de Deus, mas deveria ser atingido já aqui na terra (um pensamento que tinha o potencial de pôr em xeque a legitimidade da escravidão), o naturalismo implícito em relação à concepção das diferenças humanas abriria caminho para o desenvolvimento do determinismo biológico. A divulgação de ideais iluministas (nos Estados Unidos e na Europa) não apenas incentivava a burocratização da vida social, mas contribuiria ainda para "naturalizar" a questão da diferença e, dessa maneira para conferir ao conceito de raça um caráter mais preciso e "cortante".

---

[24] No Capítulo V do livro XV ("Da escravidão dos negros"), Montesquieu (1985, p.215) retira do negro qualquer possibilidade de ser considerado um ser humano igual ao europeu: "Aqueles a quem nos referimos são negros da cabeça aos pés e têm o nariz tão achatado, que é quase impossível lamentá-los. Não podemos aceitar a idéia de que Deus, que é um ser muito sábio, tenha *introduzido uma alma*, sobretudo uma alma boa, *num corpo completamente negro*. É tão natural considerar que é a cor que constitui *a essência da humanidade*, que os povos da Ásia, que fazem eunucos, privam sempre os negros da relação que eles têm conosco de uma maneira mais acentuada". E continua: "Uma prova de que *os negros não têm senso comum* é que dão mais importância a um colar de vidro que ao ouro, fato que, entre as nações policiadas, é de tão grande conseqüência. É *impossível* supormos *que tais gentes sejam homens*, pois, se os considerássemos homens, começaríamos a acreditar que nós próprios não somos cristãos" (grifo do autor).
De qualquer modo, o germe da crítica à escravidão estava plantado. E alguns pensadores iluministas, que traçavam igualmente imagens muito negativas dos negros, como Hume e Voltaire, começavam a se pronunciar contra o tráfico negreiro. Posteriormente, outros grandes filósofos, como Georg Wilhelm Friedrich Hegel, pronunciar-se-iam igualmente a favor de um lento e controlado processo de abolição ao mesmo tempo em que contribuíam para divulgar uma imagem bastante negativa dos africanos. Assim, Hegel ficou famoso por – entre outras coisas – ter chamado a África de um continente sem história. Constatou que o homem africano ainda não havia chegado a estabelecer a distinção básica entre o bem e o mal (e, por isso, não tem uma consciência plena de si) e afirmou ainda que nesse continente a escravidão apresentava-se como a relação social legal básica, fato que não permitia o surgimento de uma consciência da liberdade.

[25] Sem entrar no mérito do debate filosófico sobre a questão da liberdade, quero apenas chamar a atenção para o fato de que a crítica iluminista à escravidão baseava-se num pensamento que concebia uma relação de interdependência conceitual entre "razão humana", estado de direito e liberdade individual. A idéia de liberdade iluminista não se reportava a uma vida livre de limitações pessoais, mas estava muito mais ligada a uma concepção específica de sociedade: esta exigia a obediência a normas (leis) definidas pelo poder legislativo, concebido como expressão (representação) da "vontade geral". Já no *Do contrato social* (1757), de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) (1973, p.35), as noções de direito e escravidão são tidas como excludentes ("As palavras *escravidão* e *direito* são contraditórias, excluem-se mutuamente"; ib., p.35).

K. Malik (1996, p.42) tenta mostrar que a "idéia da raça" se desenvolveu como um argumento que tinha como finalidade explicar a persistência de divisões sociais marcantes dentro de uma sociedade que proclamava sua crença na igualdade. Argumenta que diferenças raciais e desigualdade fazem sentido somente num mundo que já aceitou a possibilidade de igualdade e de humanidade comum. Diferentemente de Fredrickson, Malik (ib., p.70) inocenta o pensamento iluminista clássico de qualquer ideologia racial. Segundo ele, foi muito mais um desenvolvimento específico da sociedade capitalista que deturpou o universalismo iluminista. E foi este o contexto em que, segundo este autor, as desigualdades começavam a ser percebidas como "diferenças naturais".

Nederveen Pieterse (1992, p.43, 59, 63), de forma não tão diferente de Malik, afirma que o "pensamento racial" ("discurso racial") foi desenvolvido sobretudo por causa do sucesso do discurso dos abolicionistas. Ou seja, segundo este autor, a "ciência da raça" teria surgido como uma resposta a uma situação social-política que punha em xeque a legalidade da escravidão – quando a primeira batalha contra a escravidão já tinha sido ganha. Seguindo este raciocínio, foi exatamente naquele momento histórico em que a escravidão perdia sua legitimidade moral que a idéia da raça ganhou importância social como uma espécie de "amortecedor" (*buffer*) entre "abolição" e "escravidão". "'Raça' foi a resposta para o 'problema da liberdade'", conclui Pieterse.

Pode-se perceber, portanto, que vários autores relacionam o surgimento de discursos e de políticas, que promoviam a essencialização da idéia de raça, com a superação de "estruturas sociais pré-modernas". H. F. Augstein, que analisou especificamente as origens da idéia de raça nos discursos científicos (entre 1760 e 1850), chama a atenção especialmente para o fato de que, nas reflexões científicas do final do século XVIII, não se encontra (ainda) uma noção "racializada" do outro. Mesmo que os cientistas da época já tivessem usado o conceito de raça, argumenta Augstein, eles não deveriam ser tratados, como ocorre em muitos trabalhos sobre a história do racismo, como inventores de "teorias raciais". E a autora explica por que:

> Inevitavelmente, eles têm sido acusados de ter pavimentado o caminho para o racialismo. É, no entanto, importante, ter em mente que a onipresente teoria oitocentista de ambientalismo impedia o desenvolvimento de uma teoria racial. De um lado, a crença universal num padrão de gosto e moralidade levou naturalmente a um desprezo ao culturalmente "outro". De outro lado, porém, o Iluminismo era permeado pela noção segundo a qual o melhoramento cultural e físico seria em geral possível (Augstein, 1996, p.XXIII; trad. do autor).

Na sua análise, Augstein (ib., p.XXIV) tenta, portanto, mostrar que o "monogenismo foi tradicionalmente apoiado por algum tipo de teoria climática" e que as primeiras "teorias raciais" surgiram num processo de "superação" dos dogmas religiosos cristãos. Escreve Augstein (ib., p.XXV): "As primeiras – plenamente elaboradas – teorias raciais foram lançadas por homens que não se preocupavam muito com a religião. A noção de raças inerentemente diferentes era algo estranho às doutrinas antropológicas da ortodoxia cristã".

Essa análise ajuda também a entender por que, durante a época da escravidão, inclusive na América do Norte, era raro, como mostra Fredrickson, defensores do *status quo* usarem uma linguagem biologizada. Ou seja, não era comum ideólogos da escravidão defenderem a idéia de que os negros constituíam uma "raça à parte". Segundo Fredrickson (2004, p.66) tal argumentação teria sido até certo ponto contraproducente para os escravocratas, uma vez que afirmações desse tipo, numa época em que a Igreja constituía um poder inquestionável, podiam ser usadas por abolicionistas como prova da falta de dignidade religiosa dos escravocratas. Sabemos ainda que também no hemisfério norte das Américas existia inicialmente, na cultura popular, uma maleabilidade na "definição racial" (definição de cor de pele) que era acompanhada por uma certa ansiedade de as pessoas se mostrarem o mais claro possível.[26] E houve também cientistas, como por exemplo Samuel Stanhope Smith (1751-1819), que defendiam a idéia de que, sob a influência de um clima mais favorável e da força da civilização cristão-ocidental vigente no Novo Mundo, os negros trazidos da África ("the African race") passariam por um processo de "melhoramento" que envolvia, inclusive, o "embranquecimento" da cor de pele (cf. Bay, 2000, p.62-63).[27] Em 1810,

---

A defesa do Estado burguês, baseado em leis impessoais que diziam respeito a todos os cidadãos, pressupunha a existência de indivíduos auto conscientes e responsáveis por seus atos. Ser livre implicava, portanto no ideário iluminista, a adoção de um valor ético-normativo que visava à racionalização e à formalização das relações sociais. Esse raciocínio pode ser conferido nas palavras de Rousseau: "[...] porque o impulso do puro apetite é escravidão, e obedecer a uma lei por nós mesmos instituída é liberdade" (*Do contrato social*, I, cap. VIII).

[26] Contrariamente a afirmações de vários autores, durante muito tempo não havia nos estados do sul, uma "linha de cor" insuperável. Um mulato livre "bem sucedido" podia "passar por branco". Era comum que nos censos oficiais, filhos de mulatos fossem registrados como "brancos". De acordo com Gary B. Mills (1981, p.29-33), ao longo do século XIX pôde-se, porém, constatar, pelo menos em algumas regiões do sul, não apenas um decréscimo perceptível da população mestiça, mas também, uma redução percentual dos negros na população livre, o que aponta para um processo de diminuição gradual de permissibilidade social ("racial").

[27] Em trabalhos recentes, Fredrickson (2001, p.6) e outros autores chamam a atenção para o fato de que o "sistema de duas categorias" e "regras rígidas de descendência" não existiam ainda na época colonial e cristalizaram-se apenas em meados do século XIX. Ao se basear em traba-

o pregador, escritor e historiador Stanhope Smith formulou as suas convicções da seguinte maneira:

> Para qualquer olho capaz de comparar um negro americano com um negro africano, é evidente que a mudança de clima e a maneira de subsistência já produziram nos descendentes dos africanos uma alteração na sua aparência que podia ser esperada num período tão curto. [...] Eu repito, e repito com a mais perfeita convicção, uma vez que o fato está disponível à observação de todo americano, que, nos Estados Unidos, a fisionomia e toda a forma e aparência pessoal da raça africana passa por uma mudança favorável (apud Melish, 1998, p.149; trad. do autor).

A biologização das diferenças

Se olharmos para as lentas transformações na interpretação do mundo e do "outro" no final do século XVIII (na Europa e nos Estados Unidos), podemos perceber três tendências que se delineavam e se desenvolviam paralelamente e que impulsionavam de certa maneira transformações sociais, políticas e econômicas, levando ao fim da ordem estamental. A crença na razão, a crença na força da natureza, pensada cada vez mais como "reino da biologia", e a crença no progresso fortalecer-se-iam como novas referências para pensar o mundo e serviriam, inclusive, como novos "critérios" para avaliar diferenças humanas.

A concepção de uma ordem divina inalterável vinha aos poucos sendo posta em dúvida pelos novos valores de uma burguesia em ascensão. Ideais secularizados, tais como empreendimento, ascensão e desenvolvimento, começaram a ganhar importância. O homem da virada do século XVIII para o XIX era menos movido pelo desejo de um dia atingir o paraíso do que pelo anseio de obter sucesso individual ainda nesta terra. No contexto do surgimento da idéia do progresso, caberia aos seres de ultramar a função de servir como exemplos do atraso e da "primitividade". Já no final do século XVIII, havia se estabelecido um "modismo intelectual": elaborar métodos para classificar e categorizar o mundo natural. Era como se as incertezas que surgiam em conseqüência do lento processo de perda de poder explicativo dos dogmas religiosos pudessem ser sublimadas por meio de tais instrumentos. Começava a se buscar a origem e as causas dos fatos na própria natureza, distanciada cada vez mais de um princípio divino.

Ao conceber o ser humano como parte da natureza, nada parecia mais justo aos pesquisadores do que, para analisá-lo, recorrer também a técnicas já desenvolvidas pelas ciências naturais. Era o início dos estudos de antropometria. Nessa época, as salas de pesquisa de muitos dos grandes pensadores (por exemplo, Franz Joseph Gall, Johann Friedrich Blumenbach, Pieter Camper, Samuel Thomas Sömmerring, Samuel George Morton) passaram a abrigar materiais anatômicos, amostras de pele, crânios, corpos empalhados, etc., tanto de homens de terras distantes quanto de macacos.[28] No contexto desse "imaginário moderno", afirmar a existência de paralelismos entre aspectos físicos e capacidades morais e mentais era dar um passo relativamente pequeno.

A idéia da equivalência entre o físico e o intelectual-moral, assumida como uma premissa das análises, tornava possível desenvolver não apenas novas técnicas (Camper: ângulo facial,[29] Retzius: índice cefálico,[30] Winckelmann: crité-

---

lhos mais recentes (sobre a construção de "whiteness and blackness"), Fredrickson (2001, p.6) critica o fato de que os estudos pioneiros tendiam a apresentar uma oposição drástica entre os Estados Unidos e o Brasil, no que diz respeito a dois diferentes padrões de preconceito e de relações entre negros e brancos que teriam existido desde os seus primórdios. Segundo o autor, esta concepção terá de ser revista: "The assumption that 'patterns of race' are fixed early and set in stone now seems ahistorical and essentialist". Vários pesquisadores norte-americanos têm chamado a atenção para a importância da atuação dos tribunais no processo da construção da "linha de cor" nos Estados Unidos, especialmente no período pós-abolição. I. H. López (1996, p.9, 118s) caracteriza esta transformação jurídico-social com a expressão "construção legal de raça". Matthew Frye Jacobson (1998, p.226) fala numa "epistemologia legal de raça".

[28] Em 1833 o museu da Universidade de Berlim, Alemanha, recebeu cabeças (mergulhadas em álcool) de negros que foram mortos durante uma revolta no Brasil (talvez numa das que antecedeu o grande levante da revolta dos malês). "Negros africanos" não eram usados apenas como "objetos" de pesquisa científica. Desde o século XVII, expunham-se africanos vivos em feiras e circos para satisfazer a curiosidade das camadas mais populares (Martin, 1993, p.224).

[29] Pieter Camper (1722-1789) era, como Winckelmann, convicto de que a "beleza" de um corpo ou de um rosto se expressava nas várias medidas e relações de suas partes. A partir do critério do ângulo facial – que definia o ângulo entre uma linha imaginária traçada na base do crânio e outra (linha facial) que tange o nariz e a testa –, o anatomista holandês acreditava poder categorizar tanto os animais quanto os diferents grupos humanos: "Se eu deixasse cair a linha facial para frente aparecia um rosto antigo; se deixasse caí-la para trás, um rosto de negro; se a inclinasse mais para trás ainda, esta linha resultava num macaco, num cão, numa galinhola" (apud Martin, 1993, p.267; trad. do autor).

[30] O cientista sueco Anders Retzius (1796-1860) desenvolveu uma fórmula simples para diferenciar crânios dolicocéfalos ("cabeças longas") de crânios braquicéfalos ("cabeças curtas"): a relação entre o comprimento e a largura caracterizava o "índice cefálico". Segundo Retzius, na Idade da Pedra, os braquicéfalos (índice acima de 0,8) eram predominantes na Europa até serem submetidos pelos dolicocéfalos, preferidos pelo pesquisador.
Paul Broca (1824-1880), fundador da Sociedade Antropológica de Paris (1859), que também experimentava uma série de medidas anatômicas (relações entre o rádio e o úmero, tamanho e peso dos cérebros etc.), criticaria o "índice cefálico". Acusou Retzius de ter "inventado" esse

rios estéticos) para medir o grau de capacidade civilizatória, mas também novos ramos científicos (Gall: frenologia,[31] Lavater: fisiognomonia,[32] Lombroso: antropologia criminal[33]). As distinções entre raças superiores e inferiores elaboradas referiam-se cada vez menos a uma ordem natural divinizada e cada vez mais a um ideário biológico e/ou a escalas de evolução.

É, contudo, importante destacar que alguns dos primeiros cientistas que se dedicavam a estudos antropométricos – como, por exemplo, Camper[34] e Blumenbach – não descartavam totalmente a possibilidade da transformação de cor de uma raça. Ou seja, havia pesquisadores que mediam, cortavam, classificavam e, mesmo assim, recusavam-se a essencializar a idéia de raça. Assim, os primeiros escritos de Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840), considerado criador do termo "raça caucasiana" e chamado, por alguns, pai da "ciência das raças humanas", aproximam-se bastante das teses de Buffon. Grande colecionador e estudioso de materiais anatômicos, Blumenbach (1798, p.110) define a "variedade caucasiana" como o tipo primordial da humanidade – cujas formas cranianas considera as mais bonitas do mundo. Dessa "raça básica" teriam descendido ("degenerado")[35] quatro outras variedades: os mongólicos, os etíopes, os americanos e os malaios. Como "primeira causa" que provoca tais processos de diferenciação, Blumenbach cita também o fator clima. De maneira semelhante a Buffon, acredita que os limites entre as variedades e subgrupos são fluidos. Tampouco nega a possibilidade de branqueamento via cruzamento. E protesta (ib., p.216; trad. do autor) contra todos aqueles, especialmente Voltaire, que se atreviam a sugerir uma divisão substancial entre brancos e negros:

> Contudo não é necessário ater-se por muito tempo à sua refutação [tese de Voltaire], pois já foi esclarecido acima que os etíopes não possuem nenhuma característica permanente que não se possa achar também de vez em quando em outras raças humanas e que não falte também a alguns negros; e ainda nenhuma [característica] há que mesmo nesta raça humana não se fundisse por meio de gradações imperceptíveis com os vizinhos, o que é claro para qualquer um que considerou com mais cautela as diferenças de apenas algumas tribos desta raça, por exemplo os fulas, wolofs e mandingas, e como estes, por meio das gradações dessa diferença, se aproximam cada vez mais dos mouros e árabes.

Avaliando que cada característica física se metamorfoseia por meio de milhares de nuances em outra característica, Blumenbach chega a questionar, de forma sarcástica, até que ponto é possível e válido classificar os seres humanos: "[...] há de nascer ainda aquele cientista natural que seja capaz de determinar uma fronteira clara entre estas nuances..." (apud Petermann, 2004, p.329; trad. do autor).

Posteriormente, Blumenbac reveria suas concepções climáticas. A partir de 1795, inclui, na sua reflexão, a idéia de que existiriam "forças geradoras" nos corpos humanos que, sob influências externas adequadas, têm o potencial de revelar-se e transformar-se em características hereditárias. Com suas publica-

---

critério como argumento para defender interesses particulares, já que entre os nórdicos achavam-se sobretudo crânios dolicocéfalos, enquanto no sul da Europa havia predominância dos "braquicéfalos" (incluindo, segundo Gould (1991, p.93), a própria cabeça de Broca).

[31] Os estudos frenológicos desenvolvidos pelo médico Franz Joseph Gall (1758-1828), que trabalhou em Viena e posteriormente em Paris, concentravam-se na análise do cérebro como sede da razão. Segundo Gall, a formação de uma testa muito arredondada era sinal de capacidades de pensamentos metafísicos, enquanto o cérebro de criminosos teria alargamentos nas partes laterais, exatamente na região onde se localizam os impulsos e afetos mais baixos (quero lembrar que a idéia de relacionar características cranianas com capacidades mentais e morais não era totalmente nova: já tinha aparecido na Idade Média, no Zohar). Embora Gall ainda não extrapolasse suas conclusões a respeito de estudos individuais para grupos maiores e rejeitasse explicitamente opiniões generalizadoras segundo as quais os crânios dos africanos seriam mais estreitos e, portanto, teriam cérebros menores, não tardaria muito até que as técnicas frenológicas fossem usadas para classificações raciais (Mosse, 1990, p.52).

[32] A partir de estudos de crânios (testa, nariz, queixo), Johann Kasper Lavater (1741-1801) tentou elaborar os "tipos fisionômicos".

[33] Cesare Lombroso (1836-1909) já partia de concepções nitidamente evolucionistas da história humana. Ele acreditava, porém, que havia a possibilidade de "recaídas individuais" a estágios inferiores no processo da evolução. Para Lombroso, esses "tipos atávicos" comportavam-se como selvagens ou macacos, o que faz com que sejam, numa "sociedade civilizada", identificados como "criminosos". Lombroso argumentava que ossos cranianos grossos, mandíbulas e orelhas grandes, e a falta de calvície eram indícios do fenômeno do atavismo. Lombroso defendia que a sociedade deveria se proteger de indivíduos que cientificamente fossem identificáveis como "criminosos". As idéias de Lombroso opunham-se também radicalmente à tradição jurídica que se baseava na (auto-)responsabilidade do indivíduo: "A ética teórica desliza por esses cérebros enfermos como o azeite sobre o mármore, sem penetrar nele", constatou Lombroso secamente em 1895 (apud Gould, 1991, p.139). Embora a maioria dos juízes da época não admitisse os métodos da "Antropologia Criminal" como prova conclusiva de um ato criminoso, Lombroso foi chamado algumas vezes para emitir pareceres científicos. Criticado pela escola de Broca (os cientistas atacavam o uso de seus critérios e as bases científicas da noção de atavismo), Lombroso recuou um pouco e relativizou a força do determinismo em suas idéias, sem, contudo, renegar sua teoria.

[34] Diz Camper (1792, p.3; trad. do autor): "A diferença da cor não pode ser considerada aqui, já que esta é passível de transformação, enquanto o couro da pele em tudo mantém a formação. Já provei antes, num tratado sobre a cor dos negros, que não faz diferença se Adão e Eva tenham sido brancos ou negros, pois a transformação de branco para negro é tão grande quanto aquela de negro para branco".

[35] Ao relacionar a cor branca com a região do Cáucaso, Blumenbach afirma (como também Buffon) que "o branco" é a "cor verdadeira e original" da espécie humana e atribui o surgimento da cor negra a adaptações climáticas.

ções, o cientista alemão contribuiria, de forma decisiva, para a nova noção das diferenças humanas. Mas o próprio Blumenbach reconhece que foi Kant o primeiro a ter feito uma diferenciação clara entre "variedades" e "raças" (cf. tb. Blanckaert, 2003, p.146).

Em sua vasta obra, Immanuel Kant (1724-1804) dedicou dois textos especialmente à reflexão sobre a questão das "raças humanas" ("Das diversidades humanas", 1775, e "Definição do conceito de raça humana", 1785). O filósofo parte de uma crítica aberta ao pensamento de Buffon. Acusa-o de ter atribuído demasiada importância ao fator clima nas suas explicações do surgimento de variedades, o que poria em xeque a possibilidade de criar uma classificação mais sólida das diferenças humanas. Para Kant, existia em qualquer corpo orgânico (plantas, animais) uma espécie de "germes" ("Keime") que ele entendia como fundamentais ("elementos determinantes") para a ocorrência de determinados desenvolvimentos (cf. Serrão e Sanches, s.d., p.107, e Eze, 1997, p.43).[36]

Kant não descartava a influência do meio ambiente (sobretudo da "atmosfera e do sol"), mas acreditava que estas forças atuariam sobre os "germes" que se encontravam nos corpos orgânicos e fariam com que estes se desenvolvessem e tomassem forma, isto é, nessa sua explicação do surgimento das raças, o clima parece atuar de forma parecida aos líquidos químicos usados na fotografia: as forças externas permitem que determinados germes se desenvolvam, se firmem e se tornem características fixas e irreversíveis. E mais que isso: uma vez que os germes tomaram forma e tornaram-se características constitutivas de um povo, devido a um longo processo de adaptação às condições climáticas (geográficas), todos os outros serão eliminados, apagados, anulados. O caráter racial tornou-se agora indelével. Ele criou raiz (cf. análise de Blanckaert, 2003, p.144).

Isso significa também que não existe mais a possibilidade de reverter esse processo que levou à diferenciação em "raças humanas". "Negro" já não pode se transformar em "branco" e vice-versa, como postulavam Buffon e muitos outros pensadores do século XVIII. E pode-se perceber também que, nessa perspectiva de Kant, a "raça branca" não aparece mais como o protótipo da humanidade. Ela não é "mais originária" que as outras raças, uma vez que surgiu também num processo de adaptação que fez revelar e firmar predisposições internas (germes).

No texto "Das diversas raças humanas", Kant define da seguinte maneira o que ele entende como raça: "São os caracteres físicos, por meio dos quais os seres humanos se distinguem (sem distinção do gênero) entre si – nomeadamente apenas os que são hereditários – que são tomados em consideração (v. §3) a fim de sobre eles se poder fundar uma classificação do gênero em classes. Mas estas classes só devem ser designadas de *raças* quando estes caracteres são inevitavelmente hereditários (...)" (apud Serrão e Sanches, s.d., p.124). E o critério mais adequado e mais seguro para criar uma classificação racial é a cor de pele, uma vez que Kant julga ser esta um dado hereditário. Assim, o filósofo divide a humanidade em quatro raças: (1) os brancos, (2) a raça negra, (3) a raça dos hunos (incluindo os mongólicos e os kalkmuck), e (4) a raça dos hindus ou hindustanos.

Kant (1923, p.789) dá mais um passo: ele integra a concepção de raça numa "filosofia da história da humanidade" e postula um "progresso contínuo do gênero humano até a perfeição". Adverte ainda que a conquista do "estágio superior da humanidade" exige que o ser humano se dedique ao trabalho e siga a voz da "razão"; em outras palavras, o homem precisa disciplinar-se e vencer a "preguiça". Com a propagação desses valores, Kant fundamentaria também uma hierarquização das raças humanas.[37]

O texto "Reflexões sobre a antropologia", composto a partir de anotações de seus alunos, revela que Kant (1923, p.781) não tinha dúvida de que a maioria dos grupos humanos não possuía as precondições para progredir: "Muitos povos não progridem sozinhos", teria dito o filósofo. No fundo, Kant acreditava que somente os "brancos" teriam todas as condições necessárias para desenvolver a "civilização".[38]

Num outro texto, "Observações sobre o sentimento do belo e do sublime" (1764), o filósofo volta a destacar a diferença enorme que ele concebia entre bran-

---

[36] Quando se tratava de um desenvolvimento que dizia respeito "ao tamanho ou à relação das partes entre si", Kant denominava esses "germes" "disposições naturais" ("Anlagen").

---

[37] De maneira semelhante, Voltaire (1694-1778) aborda a história humana sob o ângulo do aperfeiçoamento da "razão humana". Ao mesmo tempo, concebe a ordem da natureza como algo imutável. Assim como as pereiras, pinheiros, carvalhos etc. não surgiram de um único tipo de árvore, diz ele, não se deve supor que os "brancos barbudos, os amarelos com seu cabelo longo e liso e os homens sem barba descendam de um único homem" (apud Kohl, 1986, p.157; trad. do autor). Conseqüentemente, Voltaire concebia as "raças humanas" como essencialmente diferentes umas das outras: *"La race des nègres est une espèce d'hommes différente de la nôtre, comme la race des espagneuils l'est des lévriers"* (apud Duchet, 1971, p.294). A crítica de Voltaire dirige-se às teses que atribuíam às condições geográficas e climáticas as diferenciações existentes na espécie humana: *"Et ce qui démontre qu'ils [les Noirs] ne doivent point cette différence à leur climat, c'est que des Nègres et des Négresses, transportés dans les pays les plus froids, y produisent toujours des animaux de leur espèces, et que les mulâtres ne sont qu'une race bâtarde d'un Noir et d'une Blanche, ou d'un Blanc et d'une Noire"* (apud Duchet, 1971, p.294).

[38] Kant previa, quase como uma conseqüência inevitável das capacidades desiguais dos grupos humanos, que mais cedo ou mais tarde, as "raças não-brancas" seriam subjugadas ou exterminadas. Em seu livro *Reflexões sobre a antropologia* (1923, p.878) lê-se o seguinte: "Todas as raças serão exterminadas, menos os brancos [Os] americanos e negros não sabem se (auto-)governar. Só servem como escravos)". E no livro *Geografia física*, Kant (1922, p.197) escreve: "A humanidade revela-se em sua maior perfeição na raça dos brancos" (trad. do autor).

cos e negros – uma diferença que dizia respeito tanto a características físicas quanto mentais. Ele escreve o seguinte (1910, p.102, 103; trad. do autor):

> A diferença entre estes dois gêneros humanos [*brancos* e *negros*] é imensa, e parece ser igualmente grande no que diz respeito às suas capacidades e à sua cor. A religião dos fetiches, muito divulgada entre eles, é talvez uma espécie de idolatria que se rebaixa ao mais ridículo possível para a natureza humana. Uma pluma de pássaro, um chifre de vaca, uma concha, ou qualquer outro objeto comum, desde que consagrados por algumas palavras, são objeto de veneração e de invocação por meio de juramentos. Os negros são muito vaidosos, mas à maneira negra, e tão faladores que hão de ser separados com pauladas.

Percebe-se aqui claramente que a primazia conferida à "razão" permite a Kant interpretar como atos irracionais ou de baixa racionalidade os costumes e práticas humanas que lhe pareciam ininteligíveis. Os povos, ou raças, que praticavam tais "irracionalidades" tornar-se-iam "inferiores" não somente do ponto de vista de uma ordem natural divinizada: a crescente autonomia conferida pelos iluministas à "razão humana" em relação à vontade divina faria sua "inferioridade" ser explicada cada vez menos como conseqüência da obra de Deus e passasse a ser medida cada vez mais com parâmetros seculares.

No início do século XIX, já havia grande variedade de métodos e critérios para delimitar raças. Com o decorrer do tempo, os métodos antropométricos seriam usados cada vez mais para definir raças humanas. No entanto, as opiniões a respeito da quantidade dos diferentes "grupos humanos" divergiam bastante.[39] Por outro lado, a existência de "raças humanas" foi posta cada vez menos em dúvida (cf., por exemplo, a resistência de Herder ao uso desse conceito). O termo "raça" começava a fazer parte do vocabulário corrente dos europeus e, mesmo tendo sido raramente definido com precisão pelos cientistas da época, transformar-se-ia na noção paradigmática usada para conceituar grupos humanos.

A partir da segunda parte do século XIX, sobretudo no final do século XIX, na maioria das abordagens, a categoria de "raça" ganhava um conteúdo que independia totalmente de contextos geográficos e climáticos. As "classificações raciais" que surgiriam nesse contexto baseavam-se agora num "ideário biológico" ou tinham, por vezes, como referência também estágios de evolução (neste caso, a argumentação racial mesclar-se-á com concepções evolucionistas). Na análise de muitos autores, porém, "raça" apareceria como um fator que determina em boa parte a constituição física e mental do ser humano e seria, portanto, tratado cada vez mais como uma "categoria biológica". Alguns dariam primazia absoluta ao "fator raça". E é com as teses de autores como Knox e Gobineau que *raça* se transforma, de fato, numa "essência própria", na própria "essência" do ser humano.

Assim, o anatomista escocês Robert Knox (1791-1862), especialista em métodos antropométricos, chega a escrever no Prefácio à sua obra *As raças humanas* (1969 [1850], p.7, trad. do autor): "Raça é tudo: a literatura, a ciência, a arte – numa palavra, a civilização – dependem dela". Knox parte da constatação de que existem diferenças físicas e mentais inegáveis entre as raças. Afirma, entre outras coisas, que ele próprio verificou que os membros de "pessoas de cor" possuíam ao menos um terço menos de nervos do que as mesmas partes anatômicas de anglo-saxões da mesma estatura. Baseado nestes seus estudos anatômicos, Knox declara-se opositor de todos aqueles – "historiadores, teólogos, universalistas" – que atribuíam as diferenças morais, que existiriam entre as raças humanas, a "causas extravagantes", tais como educação, religião ou clima. Ao explicitar que usa a palavra "raça" de forma diferente daqueles pensadores, critica também a idéia segundo a qual indivíduos pertencentes a "ramos mais escuros" podiam, depois de algumas gerações, tornar-se mais claros (*"fairer"*); ou podia ainda ocorrer o processo contrário. "Raças humanas não são o resultado de acidentes", enfatiza Knox: "não são conversíveis uma na outra por algum artifício criativo. As leis eternas da natureza hão de prevalecer (...)" (ib., p.14). Dessa perspectiva, o anatomista mostra-se cético em relação aos esforços das igrejas cristãs de querer "melhorar" o ser humano: "A moral de uma raça pouco ou nada tem a ver com a sua religião" (ib., p.11), afirma Knox e repete de diversas formas sua tese principal: "a raça, a descendência hereditária, é tudo"; (...) é ela que impregna o caráter do ser humano (ib., p.13). As raças não mudaram substancialmente ao longo da história; portanto, há de se questionar as teses daqueles teóricos que projetam um progresso contínuo na história da humanidade (ib., p.28).

O conde Arthur de Gobineau (1816-1882), considerado um dos "teóricos raciais" mais importantes, já não recorria a técnicas de medição de crânios, mas atribuía a hereditariedade do comportamento à qualidade do sangue. No livro *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas* (1853-1855), apresentou uma interpretação da história humana a partir de uma "abordagem racial" – apesar de não ter em momento algum definido o conceito de raça.

Gobineau (1939, I, p.37-38) argumenta que, para muitas raças humanas, o primeiro passo em direção à civilização é impossível, porque elas vivem em grupos muito pequenos. Apenas poucas tribos entenderam, segundo o autor, que para aumentar seu bem-estar e seu poder é necessário submeter os vizinhos. Postas diante da escolha entre "conquistar ou ser conquistado", superam a "repulsa" "contra o cruzamento" e misturam-se a outras raças para construir um grande reino. Segundo Gobineau, a subseqüente integração de outras raças traz consigo inevitavelmente a diluição do sangue da raça inicialmente civilizadora.

---

[39] Darwin (1936, p.198) mencionou uma lista de autores que defendiam classificações raciais bem divergentes: 2 raças humanas (Virey), 3 (Jacquinot), 4 (Kant), 5 (Blumenbach), 6 (Buffon), 7 (Hunter), 8 (Agassiz), 11 (Pickering), 15 (Bory St. Vincent), 16 (Desmoulins), 22 (Morton), 60 (Crawford), 63 (Burke).

Em oposição ao fortalecimento das tendências que defendiam e acreditavam no progresso, Gobineau (ib., p.116, 210, 224; trad. do autor) mostrava-se extremamente cético a esse respeito. Afirma que "não há progressos verdadeiros nas conquistas mentais do ser humano". Vê o "conhecimento humano" como algo que oscila, mas que, no fundo, está amarrado a um círculo vicioso. O pessimismo do autor baseia-se nesse paradoxo racial civilizatório: quanto maior a "pulsão civilizatória" de uma raça, tanto mais ela tende a assimilar as outras (ib., p.116). E, quanto mais absorve sangue estranho, mais enfraquece e decai. Dessa forma, ele explica também o surgimento e a decadência dos grandes reinos históricos, como o dos gregos e dos romanos.

Nesse raciocínio, muda também a noção da "degeneração". Não está mais ligada a uma explicação climático-natural divinizada, como no pensamento de Buffon, mas torna-se uma conseqüência direta da mistura de sangues (ib., p.31). Gobineau já não relaciona a "degeneração" com influências externas (clima, geografia) que provocariam modificações "acidentais" de um modelo originário, tidas como potencialmente reversíveis. Agora, diferentemente da argumentação de grande parte dos pensadores no final do século XVIII, a "degeneração" é de "natureza biológica", uma "impureza racial" que teria surgido como resultado do cruzamento entre duas raças essencialmente diferentes.

Aliás, Gobineau (ib., p.185) se opõe explicitamente aos chamados "unitários", que procuravam explicar as diferenças físicas entre os seres humanos a partir de fatores geográfico-climáticos. Como cristão, via-se impossibilitado de questionar a origem comum de todos os seres humanos. Ele argumenta, porém, que uma catástrofe natural (dilúvio) teria feito com que surgissem as três raças fundamentais, portadoras de características essencialmente diferentes: os brancos, os amarelos e os negros (ib., p.195).

Para Gobineau, a raça negra – chamada por ele também de hamitas e, menos freqüentemente, de "variedade negra" – encontra-se no "degrau mais baixo da escada" da humanidade. Atribui aos negros, que "nunca sairão do círculo mais estreito", um "caráter de animalidade", e adverte: os europeus não deveriam nutrir esperanças de civilizá-los (ib., p.239). Embora Gobineau reconheça terem os negros os sentidos muito elaborados, "sobretudo o paladar e o olfato", afirma que o negro "dá pouco valor à sua vida e à vida dos outros": "ele mata pelo prazer de matar" (ib., p.278-279).

A "verdadeira civilização", segundo ele, só pode ser produzida pela "raça branca", dentro da qual o autor destaca ainda a importância suprema dos germânicos. Há, porém, trechos nessa obra em que Gobineau (ib., p.283) diferencia: admite não apenas a existência de alguns indivíduos negros inteligentes,[40] mas ainda atribui aos "cruzamentos" raciais "muitos refinamentos de costumes, conceitos e crenças, e sobretudo o abrandamento das paixões e dos impulsos". Constata que existem casos como o de um "mulato do qual se pode fazer um advogado, um médico, e um negociante" que "tem mais valor que seu avô negro". E continua:

> Eu não o nego: estes são resultados positivos. O mundo das artes e da literatura, mais nobre conseqüência da mistura de sangues, o melhoramento e o enobrecimento das raças inferiores: estes são igualmente tantos milagres que têm de ser reconhecidos com alegria. Os inferiores foram elevados. Infelizmente, por este mesmo meio, os superiores foram rebaixados, e isto é um mal que não pode nem compensar, nem consolar nada.[41]

Em outro texto, "As raças e a vida dos povos", que seria publicado apenas em 1936, não na França, mas na Alemanha, que vivia então a ascensão do fascismo, Gobineau generaliza ainda mais: temos de admitir, afirma ele, que o produto da aliança entre branco e negro é, de certa maneira, superior ao negro, mas incontestavelmente inferior ao branco. Ou seja, o mulato seria superior ao negro no sentido de este estar mais próximo do branco. Ele parece mais apto a conceber e aplicar "o modo particular das noções" do branco. Mas, acrescenta Gobineau (1936, p.9; trad. do autor), se, de um lado, o mestiço é mais inteligente que o negro, de outro lado, ele perde em força física e vital ("ardor dos instintos melaninos").

O raciocínio desenvolvido por Gobineau deixa margem para interpretar de mais de uma perspectiva o cruzamento entre as raças. Era uma questão de ponto de vista. Preocupado com a "civilização humana", Gobineau não tinha dúvida: via no cruzamento entre as raças menos o aspecto de um possível "enobrecimento" das raças inferiores do que a causa da "degeneração" da raça superior.[42] Essa sua postura reafirma-se também num artigo que dedicou à reflexão sobre a "emigração ao Brasil" e que foi editado em 1874. Neste ensaio, Gobineau (1874, p.372) comenta as condições climáticas, geográficas, além de vários aspectos políticos e históricos do país, e especialmente o regime escravista e as políticas que visavam a uma lenta transformação do trabalho escravo em trabalho livre. Destaca o Brasil como país que mais bem soube lidar com a questão escrava, no qual os escravos teriam sido geralmente tratados com doçura, sendo obrigados a trabalhar apenas poucas horas por dia e podendo ainda contar com pequenos pedaços de terra para cultivo próprio.

---

[40] Escreve Gobineau (apud Banton, 1979, p.56): "Recuso-me totalmente a utilizar o tipo de argumento de que 'todo o negro é estúpido', e a minha objecção principal é que, para completar a comparação, ver-me-ia obrigado a conceder que todo o europeu é inteligente [...]. Não tenho qualquer dúvida de que muitos chefes negros são superiores, na riqueza das suas idéias, no poder sintético das suas mentes [...]. Deixemo-nos destas puerilidades, e comparemos, não homens, mas os grupos".

[41] Bielefeld chama a atenção para o fato de que Gobineau não desenvolveu um plano para impedir a "mistura de raças", que – contrariamente às interpretações correntes – não concebia como um fator apenas negativo (apud Bielefeld, 1998, p.112).

Gobineau, que esteve no Brasil em missão diplomática entre abril de 1869 e maio de 1870, elogia ainda as políticas governamentais que buscavam civilizar os indígenas, mas não sem enfatizar a pouca probabilidade de sucesso desses esforços "generosos". A experiência teria mostrado que métodos tais como missão e escola trazem resultados extremamente magros. E a explicação desse pensador é lacônica: "o espírito de uma raça não se metamorfoseia enquanto a raça, ela própria, permanecer a mesma. E se esta raça entra em contato com uma potência estrangeira e mais forte, é deplorável dizê-lo, ela não se apropria desta potência, ela morre e desaparece" (ib., p.370; trad. do autor).

E é neste texto também que Gobineau (1874, p.369; trad. do autor) apresenta alguns comentários interessantes sobre os efeitos da miscigenação. Afirma que o Brasil teria perdido um milhão de pessoas dentro de um período de 30 anos, o que, para ele, era indubitavelmente uma conseqüência direta da mistura racial. "Todos os países da América, seja do Norte, seja do Sul, mostram hoje de uma maneira irrefutável que os mulatos dos diferentes graus não se reproduzem além de um número limitado de gerações". Os descendentes nasceriam freqüentemente tão pouco saudáveis e tão pouco "viáveis" que não conseguiriam dar à luz novas crias.

---

[42] Diz Gobineau: "Se as misturas de sangue são, até certa medida, benéficas para a massa da humanidade, se a elevam e a enobrecem, tal facto faz-se meramente à custa da própria humanidade, que é atrofiada, rebaixada, enervada e humilhada na pessoa dos seus mais nobres filhos" (apud Banton, 1979, p.57). Diante da realidade brasileira – que conheceu pessoalmente em 1869 –, Gobineau achou poucas palavras encorajadoras: "Uma população toda mulata, com sangue viciado, espírito viciado e feia de meter medo [...]. Nenhum brasileiro é de sangue puro; as combinações dos casamentos entre brancos, indígenas e negros multiplicam-se a tal ponto que os matizes da carnação são inúmeros, e tudo isso produziu, nas classes baixas e nas alturas, uma degenerescência do mais triste aspecto" (apud Raeders, 1997, p.39). Desses julgamentos generalizadores de Gobineau escapou apenas o imperador D. Pedro II, de quem era amigo pessoal.

Baseado nessas constatações, Gobineau faz ainda cálculos sobre a demografia futura do Brasil. Os nove milhões de habitantes tenderiam a desaparecer totalmente "até o último homem" num prazo máximo de 270 anos; se levarmos em consideração os efeitos cumulativos da contínua mistura racial, argumenta Gobineau, somos levados a acreditar que este processo dar-se-á em menos de 200 anos. Mas, em seguida, este pensador admite também que, se, "em vez de reproduzir-se entre si, a população brasileira estivesse em condições de subdividir os elementos deploráveis de sua constituição étnica atual, fortalecendo-os por meio de alianças de valor mais alto com raças européias, então, o movimento de destruição observado em suas fileiras cessaria e daria lugar a uma ação totalmente contrária. A raça revelar-se-ia, a saúde pública melhoraria, o temperamento moral ganharia força e as modificações mais felizes introduzir-se-iam no estado social deste admirável país" (ib., p.369).

As idéias de Charles Darwin (1809-1882) são freqüentemente evocadas em oposição, em termos científico-ideológicos, ao "determinismo racial" de Gobineau. O livro *The Origin of Species* (1859) é citado muitas vezes como a obra fundamental que comprova definitivamente a tese da monogênese, ao conferir-lhe uma nova base científica (sustentada agora em argumentos puramente biológicos). É considerado também o livro que conseguiu fazer da crença no progresso um "credo científico". A tese revolucionária de Darwin postula a existência no mundo da natureza de um mecanismo, a "seleção natural",[43] que resulta da "luta pela sobrevivência" e se liga a processos de adaptação ao ambiente.

Aplicar essa concepção teórica em toda a sua radicalidade à interpretação da "história natural" abria a porta não apenas para a redução do papel de um Deus criador a uma função ínfima (ou até à sua "abolição"), mas também para o desenvolvimento de propostas de intervenção conscientes no processo da "seleção natural". Tudo indica que Darwin, formado em teologia, sentia-se pouco à vontade diante das "conseqüências lógicas" de sua teoria. Ele resolveu publicar sua "obra mestra" somente 17 anos depois de tê-la concluído. E, ainda assim, porque soube que um colega, Wallace, estava prestes a lançar um livro que defendia idéias quase idênticas às suas. Num primeiro momento, Darwin evitou conscientemente abordar a questão do homem sob a óptica da "seleção natural".[44] Isso ele faria apenas em 1871, com a publicação de *The descent of man*.

---

[43] Na quinta edição de seu livro, Darwin recorre ao conceito *"survival of the fittest"*, cunhado por Spencer, para usá-lo como sinônimo de *"natural selection"* (cf. Sanderson, 1992, p.28).

[44] Numa carta dirigida a Wallace, Darwin avisa que não pretende discutir o tema "homem", no livro *The origin of species*, por considerá-lo "cercado de tão grande número de preconceitos" (apud Buican, 1990, p.38).

Em *A origem das espécies*, Darwin (1986, p.44) constata, de forma semelhante a Lamarck[45], que em muitos casos é difícil distinguir entre espécies e variedades. O surgimento de variedades individuais, explica, é propiciado por mudanças nas condições de vida, entre as quais inclui também fatores climáticos e alimentares. Formas mais adaptadas, vistas basicamente como produtos do "acaso natural", têm de se afirmar e impor-se na "luta pela sobrevivência" e podem com isso dar origem a "espécies incipientes" (ib., p.69, 70, 417); conclui ele que as formas mais elevadas, mais bonitas e maravilhosas surgem, portanto, como produtos de um "estado de guerra" iminente na natureza, como adaptações a condições naturais adversas (ib., p.417).

Em *A Descendência do Homem*, Darwin (1936, p.83, 92, 107, 112) argumenta que as diferenças entre animais e seres humanos são apenas graduais. Explicando a diversidade das espécies como resultado do processo de "seleção natural", o cientista tenta demonstrar que aquelas capacidades, tidas até então como especificamente humanas, como a linguagem, o raciocínio, a moralidade, o amor etc., já existem em suas formas primevas no mundo animal.[46] Ao interpretar as diferenças graduais de características e capacidades dentro da espécie humana, Darwin recorre, porém, à "razão" e à "moralidade cristã", usando-as como parâmetros considerados implicitamente universais (cf. tb. a postura de Kant sobre o assunto). Afirma que todas as nações civilizadas foram um dia "bárbaras" e, ao mesmo tempo, define os "povos selvagens" contemporâneos como formas primitivas da evolução humana. E explica a permanência nesse estado de barbárie pelo fato de que "a luta pela sobrevivência não tinha sido suficientemente severa para obrigar o homem a elevar-se ao seu estágio superior" (ib., p.161; trad. do autor).

Insistindo na idéia da unidade da espécie humana, Darwin (ib., p.198, 230) sugere o uso do conceito de "subespécies" para descrever as "variedades humanas". Sustenta que as divisões humanas são fluidas e graduais. E argumenta que um bom indício disso era a falta de consenso a respeito do número das raças existentes (cf. tb. nota n° 39 deste capítulo): "isto mostra que elas se transformam gradativamente umas nas outras e que é quase impossível descobrir caracteres claramente diferentes entre elas" (ib., p.198).

Darwin não nega as diferenças humanas fenotípicas e mentais, que atribui, em primeiro lugar, aos processos de seleção natural (e sexual). Avalia também diversas hipóteses a respeito da origem das diferenças de cor de pele. Argumenta o cientista ainda que não há correspondência entre as cores das raças e os diversos climas: recorre ao exemplo dos colonos holandeses (bôeres) na África do Sul para demonstrar que nem em 300 anos o clima mudou-lhes a cor (ib., p.220). Mas não se sentia suficientemente seguro para postular que a cor de pele fosse algo adquirido com o tempo, por meio dos processos de seleção natural.

No que diz respeito a valores morais, Darwin (ib., p.235) admite, porém, a possibilidade da hereditariedade direta de virtudes aprendidas, ponto que o aproxima, ao menos nessa questão, de concepções lamarckistas. No fim do livro, até chega a atribuir maior importância a fatores como "hábitos" e "aprendizagem" do que à "seleção natural" para explicar o desenvolvimento das "qualidades morais": "É que as qualidades morais progridem direta ou indiretamente muito mais por meio dos efeitos do hábito, dos poderes de raciocínio, instrução, religião etc. que por meio da seleção natural" (ib., p.243).

Darwin declara ainda ser difícil determinar por que uma nação se torna mais poderosa ou progride mais que outra. Tende, contudo, a se apoiar na seguinte hipótese: a razão do sucesso de um grupo humano é menos a força física que a quantidade de pessoas dotadas de capacidades intelectuais e morais elevadas. Dessa forma, Darwin (ib., p.208) revela mais uma vez que os seus critérios ou instrumentos de análise coincidem com o fim último do desenvolvimento da espécie humana. Afirma, por exemplo, que "raças civilizadas" certamente resistem melhor a todo tipo de mudanças que as "selvagens", e que "o grau de sua civilização parece ser o elemento mais importante para o sucesso na competição entre as nações".

Mas o cientista não se limita apenas a considerações genéricas. Atribui o notável "sucesso dos colonos ingleses" (no Canadá, por exemplo), quando comparados com outros colonizadores europeus, à sua "energia persistente e à sua audácia". E interpreta o "maravilhoso progresso" norte-americano como "re-

---

[45] Lamarck (1873, p.75, 76) rejeitou totalmente a idéia de "tipos fixos". Constata que todas as classificações são, no fundo, invenções da mente humana. Se todas as raças, que denomina também espécies, fossem conhecidas, acredita ele, tornar-se-ia evidente que os limites entre elas são arbitrários e os vazios entre as raças postuladas ficariam preenchidos: *"Je le repète, plus nos collections s'enrichissent plus nous rencontrons de preuves que tout est plus ou moins nuancés, que les différences remarquables s'évanouissent [..].".*
Ao mesmo tempo, ele defende a possibilidade de transformações individuais: "[...] à medida que os indivíduos de uma de nossas *espécies* mudam de situação, de clima, a maneira de viver ou os costumes, eles receberão influências que, pouco a pouco, mudarão a consistência e as proporções de suas partes, sua forma, suas faculdades, e até sua organização" (ib., p.79, 80; trad. e grifo do autor). Se se reproduzem sucessivamente nas mesmas circunstâncias, diz Lamarck, *"ces individus, qui appartenaient originairement à une autre espèce, se trouvent à la fin transformés en une espèce nouvelle, distincte de l'autre"* (ib., p.80). Bowler (1988, p.166) chama a atenção para o fato de que as teses de Lamarck seriam de grande relevância sociopolítica, pois permitiam interpretar e apresentar reformas sociais como medidas para melhorar o caráter moral de um povo ou de uma nação.

[46] Darwin (1986, p.140) entende a diferença mental entre seres humanos e animais superiores como sendo somente de grau (*degree*), e não de essência (*kind*).

sultado da seleção natural": "Há aparentemente muita verdade na crença de que o progresso maravilhoso dos Estados Unidos, como também o caráter do seu povo, são resultados da seleção natural" (ib., p.160).

Darwin (ib., p.150-151) detecta, porém, um sério problema no progresso da civilização: este gera intervenções impróprias no processo de "seleção natural". A construção de asilos e hospitais para doentes mentais e aleijados e outras medidas políticas que protegem os pobres facilitam, segundo o cientista, a propagação dos mais fracos. Recorrendo aos seus conhecimentos a respeito da criação de animais, o pensador considera essas práticas de salvação "extremamente perniciosas para a raça humana".[47] Pois a humanidade tem de suportar os "efeitos negativos que resultam da persistência e propagação dos seres fracos".

Darwin (1936, p.151, 243; trad. do autor) imagina, contudo, um breque para esse perigo potencial: os membros doentios da sociedade casam-se menos facilmente do que os membros sãos. "Esse freio", escreve, "poderia ter uma eficácia maior se os fracos de corpo e de mente se abstivessem do casamento, embora isso seja mais esperança do que expectativa"[48]. Enfatizando uma vez mais que o avanço do homem (como o dos animais) deve-se, sem dúvida, à "luta pela existência", conclui ser preciso garantir uma livre competição para que os mais aptos possam se impor: "Deveria haver uma competição aberta para todos os homens e os mais capazes não fossem impedidos por leis ou costumes de obter êxito e de gerar e criar o maior número de descendentes" (ib., p. 243).[49]

---

[47] No final do livro, Darwin (1936, p.242) chega a irritar-se com o pouco cuidado que, segundo ele, os seres humanos têm para com a sua própria procriação. Lamenta que o homem se dedique cautelosamente à criação de seus cavalos, bois e cães, *"but when he comes to his own marriage he rarely, or never, takes any care"*. Reclama que os seres humanos deveriam, por meio de uma seleção consciente, contribuir para uma boa qualidade não apenas da constituição física, mas também intelectual e moral de seus descendentes: *"Yet he might by selection do something not only for the bodily constitution and frame of his offspring, but for their intellectual and moral qualities". E: "Both sexes ought to refrain from marriage if they are in any marked degree inferior in body or mind; but such hopes are Utopian and will never be even partially realised until the laws of inheritance are thoroughly known".*

[48] O primo de Darwin, Francis Galton (1822-1922), radicalizaria essas idéias e desenvolveria a ciência da "eugenia" (1883), que se preocupava explicitamente com o estudo e a correção de "degenerações humanas". Com a "eugenia positiva" (por exemplo o uso de bancos de esperma) se tentava fortalecer os mais aptos; a "eugenia negativa" visava a impedir a reprodução de formações não desejadas (por exemplo aborto em caso de doenças hereditárias). Galton, que era um fanático por medições e pioneiro da estatística, tentava quantificar não apenas o efeito das rezas e a beleza dos cidadãos ingleses. Aplicando um "coeficiente numérico", ele "descobriu", entre outras coisas, que a raça negra era na média dois graus menos inteligente que a raça branca (Poliakov, 1987, p.332; cf. tb. Gould, 1991, p.67).

[49] A crença no progresso e na razão faz com que, no final do livro, Darwin (*ib.*, p.244) demonstre-se extremamente otimista. Encerra suas reflexões com a expectativa de que o destino da

Além de Darwin, vários outros pesquisadores empenharam-se paralelamente em "descobrir" leis naturais e princípios últimos que funcionassem como causa (fatores responsáveis) de um suposto impulso universal de todas as mudanças. A "história humana" era entendida, nessa perspectiva, como um aprimoramento gradual ou como um movimento do mais simples ao mais complexo (Spencer, por exemplo), que poderia ocorrer em ritmos desiguais dentro de uma espécie. Assim, tornava-se possível inserir os vários grupos humanos em estágios hierarquizados de um modelo evolutivo que determinava a direção e o destino do desenvolvimento.

Enquanto para pensadores importantes do século XVIII, como Montesquieu e Hegel, os "selvagens" estavam na margem ou além da história da humanidade, no pensamento evolucionista apareciam integrados à "espécie humana" como "primitivos" – isto é, como populações humanas que estavam mais próximas da origem da espécie. Sob esta óptica, os "primitivos" – que agora podiam ser vistos como verdadeiros representantes da "infância da humanidade" – tornaram-se importantes para explicar a origem da "civilização moderna".

Com Edward Burnett Tylor (1832-1917), as idéias evolucionistas se institucionalizaram como cadeira de uma nova disciplina universitária: a antropologia. Tylor (também Morgan) estudava a "evolução" menos como um fenômeno causal que como uma força intrínseca à natureza. Também por isso, os princípios explicativos de Darwin e Spencer (*"natural selection"*, *"survival of the fittest"*) não assumiram um papel de destaque em suas análises. A concepção de evolução de Tylor (1871, I, p.1; trad. do autor) conjugava idéias iluministas francesas com princípios empiristas ingleses e ideais liberais. Civilização e cultura – conceitos usados exclusivamente no singular – aparecem como sinônimos. "Cultura

---

humanidade será ainda mais brilhante, atribuindo ao seu prognóstico uma certeza científica: *"But we are not here concerned with hopes of fears, only with* the truth as far as our reason permits us to discover it" (grifo do autor).

Darwin (ib., p.130) era um opositor do sistema escravista. Considerava a escravidão algo superado, que, para ele, teve a sua legitimidade na Antigüidade, mas consituiu um crime nos tempos modernos. Durante sua viagem no navio Beagle (1831-1836), Darwin conheceu pessoalmente a situação dos escravos no Brasil. Mostrou-se chocado com o fato de um escravo ser chicoteado na cabeça porque havia servido um copo d'água um pouco turva (Gould, 1991, p.24). Segundo Buican (1990, p.15), o cientista teve discussões sérias com o capitão do navio porque este defendia a postura dos senhores de escravos.

No que dizia respeito às qualidades dos mestiços, sentia-se impossibilitado de fazer um julgamento definitivo: "Estes fatos devem, *talvez*, fazer-nos admitir que o estado de degradação no qual se acham tantos mestiços pode ser atribuído tanto a um retorno para uma condição primitiva e selvagem, determinada pelo cruzamento, como às detestáveis condições morais, nas quais eles se acham geralmente" (apud Bonfim, 1993, p.262, 263).

ou civilização, no seu sentido etnográfico amplo, é todo aquele complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costumes, e qualquer outra capacidade e hábito adquirido pelo ser humano como membro de uma sociedade". Quando se refere à "formação cultural" específica de um grupo, o cientista usa termos como "*culture-stage*", "*degree of culture*", "*civilization of a lower tribe*" ou ainda "*civilization of the higher nations*".

Nas reflexões desse pesquisador os conceitos de superioridade e inferioridade servem para descrever tanto a causa como o resultado do processo evolutivo. Como tantos outros evolucionistas, ele não questiona a existência de "raças antropológicas": "A antropologia distingue principalmente as raças por estruturas, pela proporção das extremidades, pela conformação do crânio e do cérebro contido dentro dele, pelas características das feições, pele, olhos e cabelo, pelas particularidades de constituição e pelo temperamento intelectual e moral" (ib., p.67). Ao incorporar as raças humanas aos estágios evolutivos, Tylor submete o conceito de raça a uma concepção teórica mais ampla da história humana. Admite que a "questão das raças" poderia constituir um problema analítico. Mas, diz ele, é possível e desejável "eliminar as considerações sobre as variedades hereditárias de raças humanas e tratar a humanidade como homogênea em natureza, embora se encontrem em diferentes graus de civilização". Sente-se aqui uma forte vontade de excluir da análise fatores que não estivessem diretamente ligados à força evolutiva:

> Os detalhes da investigação mostrarão, creio eu, que é possível comparar as etapas da cultura sem levar em consideração até que ponto as tribos que usam os mesmos utensílios, seguem os mesmos costumes, acreditam nos mesmos mitos, diferem na sua configuração corporal e em termos de cor de pele e de cabelo (ib., p.5).

Ao mesmo tempo, Tylor nunca definiu o papel e o significado exatos do fator "raça" dentro da visão evolucionista e, em alguns trechos de sua obra, não deixa muito claro até que ponto as descritas diferenças raciais e mentais devem ser entendidas como causa ou como conseqüência do processo civilizatório.[50]

---

[50] Comentando as diferenças de tamanho dos cérebros e a complexidade das circunvoluções entre europeus e africanos, Tylor sugere a existência de "*a connexion between a more full and intricate system of brain-cells and fibres, and a higher intellectual power, in the races which have risen in the scale of civilization*". E conclui dizendo que "*[the] history of civilization teaches, that up to a certain point savages and barbarians are like what our ancestors were and our peasants still are, but from this common level the superior intellect of the progressive races has raised their nations to heights of culture*" (apud Stocking, 1982, p.116).

Uma contribuição importante para o debate sobre as concepções raciais veio das pesquisas de Franz Boas (1858-1942) acerca de imigrantes nos Estados Unidos. Interessado na questão das diferenças, Boas (1940, p.3) recorria aos instrumentos científicos da época para "medi-las". Usando o "índice cefálico" e outros métodos antropométricos, descobriu que havia uma variação substancial entre os dados de pais imigrantes e os filhos nascidos naquele país. Em oposição à ortodoxia das assim chamadas "teorias raciais", que supunham a estabilidade das formas cranianas nas raças humanas, o cientista detectou uma "instabilidade ou plasticidade dos tipos" (cf. texto "Instabilidade de tipos humanos", escrito em 1911). Esse fenômeno, não explicado satisfatoriamente num primeiro momento (Boas sugeria "adaptações lamarckistas"), levou o cientista a questionar e rejeitar a supremacia de fatores biológicos (que se mostraram não estáticos) sobre elementos considerados culturais. Passou assim a reivindicar uma separação conceitual radical entre raça e cultura.

No início, a concepção boasiana de cultura também era marcada, de um lado, por ideais humanistas e, de outro, pelas teorias evolucionistas, que vinculavam a cultura ao acúmulo progressivo de conhecimento e de criatividade humana. "Cultura" era intrinsecamente associada a "características civilizatórias" e não significava ainda "tradição". A partir de seus trabalhos empíricos e reflexões teóricas sobre "tipos humanos" – que o levaram a criticar tanto as "teorias raciais" como os esquemas evolucionistas –, Boas passou a escrever "civilização" (ou "progresso geral") no lugar de cultura para expressar o mesmo conteúdo semântico (cf. Stocking, 1982, p.202-203).

Embora Boas (1948, p.159; trad. do autor) não abrisse mão da idéia de "civilização" (com conotação humanista e evolucionista) como referência analítica, desenvolveu uma nova maneira de abordar a diversidade humana. Elaborou uma noção inovadora de cultura, entendida não mais no singular, mas sim como uma pluralidade de experiências humanas que caracterizam, e até certo ponto determinam, o comportamento social:

> Cultura pode ser definida como a totalidade das reações e ações mentais e físicas que caracterizam o comportamento dos indivíduos, compondo um grupo social coletiva e individualmente em relação ao meio ambiente, a outros grupos e a membros do seu próprio grupo e de cada indivíduo consigo próprio.

Segundo Stocking (1982, p.203), o uso do termo cultura no plural aparece pela primeira vez em Boas, em 1895. Essa noção da pluralidade de cultura ganharia, a partir de 1910, uma regularidade de uso nos trabalhos dos alunos de Boas.

Com o decorrer do tempo, Boas começa a conferir cada vez mais importância às "condições culturais", inclusive, em relação a fatores biológicos. Ele não nega a existência de diferenças físicas marcantes entre os seres humanos. "A cor de pele, a forma de cabelo e a configuração de lábios e nariz distinguem claramente o negro africano e a maioria das outras raças", afirma Boas. Ao mesmo tempo, reconhece que "existem inúmeras transições entre [as raças]" e chama a atenção para "variações" que localiza, inclusive, dentro de cada uma das raças.

A questão que se colocava para ele não era, porém, se existiam raças humanas ou não. Sua maior preocupação foi o combate à idéia de que algumas raças seriam superiores a outras. Sem entrar num confronto direto com autores como Gobineau, Boas (2004 [1894], p.274, 281, 283, 284) critica-os, chamando as suas concepções de "generalizações" que, segundo ele, não levam suficientemente em consideração as condições sociais e, dessa forma, confundem causa e efeito. Assim, descreve, por exemplo, diferenças físicas entre brancos e negros (menciona, inclusive, o peso menor do cérebro dos negros), para depois afirmar: "Não há, entretanto, nenhuma prova de que essas diferenças signifiquem qualquer grau apreciável de inferioridade do negro" (2004 [1908], p.392). E, em vários momentos, Boas faz questão de enfatizar que não foi comprovada nenhuma relação causal entre tipos anatômicos e características mentais e que cada um dos dois elementos seguiria suas próprias leis e seus próprios ritmos ("tempo") (1940, p.191-193).

Mesmo assim, nunca abandonará completamente o conceito de raça, que, para ele, caracterizava exclusivamente a herança biológica e não tinha praticamente nenhuma influência sobre a "vida cultural". Num artigo, publicado em 1930 ("*Some Problems of Methodology in the Social Sciences*"), Boas (apud Patterson, 2001, p.61; trad. do autor) explicita esta sua idéia que fundamenta uma separação conceitual radical entre "raça" e "cultura":

> Eu não acredito que um dia tenha sido comprovada, de maneira convincente, uma relação direta entre raça e cultura. É bem verdade que as culturas humanas e tipos raciais são distribuídos de maneira que cada área tenha seu tipo próprio e sua cultura própria, mas isso não comprova que um [destes fatores] determine a formação do outro.

Em *The Mind of Primitive Man*, Boas (1948 [1911], p.195, 196) defendeu, de maneira semelhante, a idéia de que a influência do "caráter biológico da raça" sobre a criação de uma "cultura de um tipo definido" é tão ínfima quanto a influência do ambiente geográfico ou as condições econômicas:

> Cultura é antes o resultado de inúmeros fatores de interação, e não há nenhuma evidência de que as diferenças entre as raças humanas [...] tenham alguma influência diretiva sobre o curso do desenvolvimento da cultura.

Na tentativa de delimitar o conceito de raça, Boas (ib., p.250) lhe opõe "as culturas", tratando-as como um fator dinâmico, como um fenômeno que tem conteúdo próprio e marca, inclusive, a percepção e o comportamento do grupo.[51]

---

[51] A concepção de cultura como expressão do "espírito de um povo" remonta certamente a Herder. Ao se opor a etnocentrismos e generalizações a respeito dos diferentes grupos humanos, Herder (1967 [1774], p.44; trad. do autor) começava a articular a idéia de culturas diferentes como entidades holísticas e homogêneas e com fronteiras sólidas e bem demarcadas. "Cada nação", escreve – e poderia ter escrito também, cada cultura –, "carrega em si o seu centro de felicidade como cada bola traz em si seu centro de gravidade". E mais: ao enfatizar as perspectivas particulares de cada povo, Herder chegou a justificar, inclusive, a existência de preconceitos. "Vejam como os egípcios *odeiam* os pastores e os vagabundos e *desprezam* os gregos levianos! Assim temos duas nações cujos círculos de felicidade e inclinações *se chocam* – chamamos isto de *preconceito! Indecência! Nacionalismo estreito!*". E: "O preconceito *é bom* (...) pois torna [as pessoas] felizes. Empurra os povos ao seu *centro*, torna-os mais fortes na *sua origem*, mais vivos *na sua qualidade*, mais fervorosos e assim também mais felizes nas suas *inclinações* e *finalidades*" (ib., p.46; grifo do autor).

Freqüentemente, Herder é citado também como o primeiro pensador a desenvolver uma idéia moderna de cultura(s) que se oporia à noção eurocêntrica de "civilização universal" (por exemplo tb. Sahlins, 1997, p.45, 46). É verdade que Herder (1995 [1784-1791], p.165, 407) usava o conceito de cultura para se referir a povos específicos (por exemplo: "a cultura e forma de governo dos abissínios", ou "a cultura dos gregos"), mas "tais culturas" eram vistas ao mesmo tempo como "expressões concretas" de um fenômeno mais amplo, igualmente chamado de cultura pelo autor. Essa cultura, concebida de forma mais abstrata, caracteriza-se por valores e idéias iluministas típicos da época que contavam com um progresso gradual da história humana: Herder (ib., p.406, 410) fala, portanto, também em "estágios de cultura" (*Stufen der Kultur*), "percurso da cultura em nossa terra" *(Gang der Kultur auf unserer Erde)* e "progresso da cultura em linhagens humanas e povos inteiros" *(Fortschritt der Kultur in Menschengeschlechtern und ganzen Völkern)*.

A causa das diferenças observadas entre os negros é atribuída por Herder mais uma vez ao calor excessivo nos países africanos que teria impedido o surgimento de uma "intelectualidade mais refinada" (*feinere Geistigkeit*). Esse fato, porém, escreve o filósofo, não deveria ser razão para depreciar o negro, e sim para lamentá-lo (*"Lasset uns also den Neger, da ihm in der Organisation seines Klimas kein edleres Geschenk werden konnte, bedauern, aber nicht verachten"*) (ib., p.168). E como vários outros pensadores de sua época, Herder pensava também que o cruzamento com brancos seria um "método" ainda mais eficaz do que o clima para alvejar os negros: "Levem o negro (*Mohren*) à Europa, ele fica o que é; casem-no, porém, com uma branca e uma geração mudará o que o clima alvejador durante séculos não teria feito" (ib., p.191). Acreditava, portanto, que o branco se imporia com o tempo nos cruzamentos ("[...] por meio da mescla com nações estrangeiras desaparecem em poucas gerações todos os traços mongólicos, chineses e americanos"), e, dessa forma, achava possível levantar e enobrecer linhagens (*Geschlechter*) que um dia "decaíram" (*gesunken*) (ib., p.193).

Seus estudos lingüísticos levaram-no à constatação de que categorias como cores, sabores, termos de parentesco, enfim, todas as "linhas fundamentais do pensamento e da ação" são "determinadas pela educação na infância" e "formam a base subconsciente de todas as nossas atividades". Com isso, conclui também que todos os seres humanos estão "condenados" a ter visões de mundo etnocêntricas.[52] É partindo dessa concepção que acredita que a pesquisa antropológica pode ensinar e contribuir para mais tolerância e melhor entendimento entre "as culturas". Tal seria, para Boas, o grande papel social da ciência da antropologia.

Sabe-se também que, na época de Segunda Guerra Mundial, Boas, que era judeu alemão vivendo como emigrado nos Estados Unidos, empenhar-se-ia em várias campanhas políticas que buscavam denunciar a política racial na Alemanha nazista. Baseado em seus estudos antropológicos, criticará, entre outras coisas, a idéia da "pureza racial", chamando a atenção para o fato de que a mistura entre as raças (mestiçagem) não traz nenhuma conseqüência nociva para os descendentes.

Vimos que, ao longo do século XIX, surgiram idéias e tendências que procuravam explicar o mundo natural a partir de "causalidades naturais". Aos poucos, a idéia de raça transformar-se-ia num dado biológico definido por um conteúdo essencialista. Por volta do fim do século XIX, a maioria dos cientistas europeus já não acreditava mais na possibilidade de "metamorfosear" uma raça negra numa branca. Diferentemente dos pensadores do século XVIII, muitos advertiam agora para os cruzamentos raciais, uma vez que os produtos de tais alianças eram tidos como seres (biologicamente) "degenerados" – se bem que até um pensador como Gobineau não descartava totalmente "melhorias raciais" por meio de cruzamentos seletivos e contínuos. De qualquer forma, não demoraria muito para que se reivindicasse – não apenas por cientistas – medidas políticas para preservar a "pureza racial", vista como fator responsável pelo equilíbrio e bem-estar sociais.

O pensamento iluminista, as "idéias raciais" do século XIX e os esquemas evolucionistas têm, a despeito das inúmeras diferenças entre eles, algo em comum: trata-se de tradições intelectuais (linhas de pensamento) que se desenvolveram no contexto do incremento da burocratização dos Estados nacionais ocidentais – um processo que, de um lado, formalizava as relações entre os cidadãos ("aqueles a serem incluídos") e, de outro, tornava cada vez mais impermeáveis os limites em relação "àqueles a ser excluídos" ("não iluminados", "racialmente inferiores", "subdesenvolvidos").

Vimos que essas transformações não ocorreram de forma linear. Havia, porém, tendências relativamente claras. As concepções raciais dos vários pensadores amiúde divergiam em muitos aspectos. Nem todos enfatizavam igualmente as essencializações conceituais, muitos não descartavam a idéia de uma influência divina última, alguns já apostavam mais na autonomia da razão, e outros ainda davam primazia à força da evolução. Na virada do século, surgiria um novo paradigma – "as culturas" –, que se oporia ao conceito biologizado de raça. Veremos, contudo, que essa idéia teria forte impacto epistemológico apenas depois da Segunda Guerra Mundial.

---

[52] Mesmo tendo-se declarado contrário à idéia de um progresso absoluto, uma vez que este poderia ser definido apenas em relação a ideais específicos dos indivíduos, Boas (1948, p.206) não escondia sua preferência pelos "valores civilizatórios", sua "crença" na razão e na liberdade individual. No seu livro, *The Mind of Primitive Man* (1948 [1911], p.220; trad. do autor), constatou que a civilização ocidental havia elaborado, "partindo das categorias rudimentares automaticamente evoluídas, o melhor sistema de todo o campo de conhecimento, um passo que os primitivos não deram".
Certas diferenças, tais como a inexistência de números mais elevados e a falta de termos abstratos entre os povos indígenas, explica, deviam-se às especificidades de suas condições de vida (podendo ser superadas por meio da aprendizagem). Mas, por vezes, em outras passagens, tendia a "recair" em generalizações que remetiam ao pensamento evolucionista: "*Thus an important change from primitive culture to civilization seems to consist in the gradual elimination of what might be called the emotional, socially determined associations of sense-impressions and of activities, for which intellectual associations are gradually substituted*" (Boas, 1948, p.252). Dessa forma, a idéia do progresso como algo inerente à toda humanidade reaparece no pensamento do autor. Ele não procurava explicitar as causas das transformações descritas, isto é, elas aparecem como uma força intrínseca à civilização: "*There is an undoubted tendency in the advance of civilization to eliminate traditional elements, and to gain a clearer and clearer insight into the hypothetical basis of our reasoning. It is therefore not surprising, that, in the history of civilization, reasoning becomes more and more logical, [...] because the traditional material which is handed down to each individual has been thought out and worked out more thoroughly and more carefully*" (ib., p.223).

3

BRASIL: AS INFINDÁVEIS REFORMULAÇÕES DO "IDEAL BRANCO"

A ordem escravocrata

As expedições portuguesas de fins da Idade Média levaram o espírito das Cruzadas para terras até então desconhecidas. Mesmo os inícios da fundação de um reino colonial nos trópicos eram fortemente marcados por esse tipo de cristianismo militante. Existia um entrelaçamento dos interesses do Estado e da Igreja, que se expressava na instituição do padroado real. Tratava-se de uma série de direitos, obrigações e privilégios que o pontificado concedeu ao rei de Portugal na qualidade de protetor das missões e instituições católicas na África, Ásia e no Novo Mundo (Boxer, 1981b, p.99).

O rei tinha o direito de administrar a dízima e podia vetar as "breves papais". Cabia-lhe também a transferência e a promoção dos membros do clero. Isso significava, na prática, que nenhum dos ministros religiosos podia exercer sua função sem a autorização do rei. Tal fato explica até certo ponto a pouca crítica, nas instituições religiosas, contra a política colonial. Ao mesmo tempo, não se pode esquecer que a própria Igreja se beneficiou das intervenções em ultramar, inclusive do comércio de escravos (cf. tb. Boxer, 1981b, p.131).

As decisões importantes sobre o destino do Brasil foram tomadas em Lisboa, onde não havia nenhum interesse em deixar florescer na nova colônia um espírito independente no que dizia respeito a questões políticas ou econômicas. Assim, impedia-se o desenvolvimento de manufaturas que pudessem prejudicar tanto a produção portuguesa quanto, mais tarde, a produção inglesa. O Brasil colonial desconhecia também outras tantas instituições metropolitanas, como uma "imprensa livre" e as universidades, implantadas apenas depois da vinda da família real para a colônia.

De outro lado, a Coroa concedia aos senhores de escravos uma esfera de poder individual muito grande: nos engenhos podiam "reinar" quase sem restrição sobre seu território, inclusive sobre os seres vivos que lá se encontravam. Não havia um código específico para o tratamento de escravos. As Ordenações Manuelinas (1521) e, principalmente, as Ordenações Filipinas (1603)[1] regulamentavam apenas questões genéricas, sobretudo no que dizia respeito ao tráfico transatlântico e à compra e venda de escravos.

O grande poder local concedido aos senhores como incentivo à produção trazia consigo um perigo potencial, pois poderia tornar-se uma ameaça à hegemonia da coroa. Em muitos casos, a Igreja (mais especificamente os jesuítas) assumiria o papel de intermediador – na maioria das vezes em defesa dos interesses do rei. Atenuando os conflitos entre senhores e escravos, a Companhia de Jesus acabaria por transformar-se numa espécie de "supervisor ideológico" do projeto colonial.

Os jesuítas foram escolhidos pelo rei D. João III para ocupar as funções religiosas mais importantes. Certamente essa ordem, fundada no espírito da Contra-Reforma[2], parecia-lhe propícia para executar a tarefa. Seguindo a tradição escolástica, os jesuítas entendiam o Cosmo como uma ordem hierárquica, uma espécie de pirâmide que "se movimentava" em direção a Deus. Nessa ordem cósmica, todas as coisas e seres animados – desde pedras até anjos – tinham sua função e seu lugar natural (*locus naturalis*) determinados pela providência divina. Deriva-se dessa concepção de mundo uma ética que visava à manutenção das relações de subordinação. Um reflexo disso era a organização quase militar da ordem jesuítica (Companhia de Jesus); outro, a idéia de que a *intentio* dos atos podia ser considerada mais importante do que os "meios" usados para atingir os objetivos religiosos (cf. Fülöp-Miller, 1929, p.25, 26, 173).

Os primeiros jesuítas chegaram à Terra de Santa Cruz sob a liderança de Manoel da Nóbrega, juntamente com o primeiro governador-geral, Tomé de Sousa. Logo construíram os primeiros colégios e, em pouco tempo, exerceriam domínio absoluto sobre o sistema de ensino[3] no Brasil até o advento das reformas pombalinas. A posição dos jesuítas ante a escravidão no Brasil foi fundamental para a construção da nova colônia nos trópicos.

Vimos que a instituição da escravidão não constituía nenhuma contradição aos ensinamentos da *Bíblia* e à moralidade cristã do fim da Idade Média. Manter escravos era, na Península Ibérica, em primeiro lugar, um sinal de *status* social (cf. cap. 1). Inicialmente usavam-se escravos sobretudo para executar serviços nas ruas das cidades, como servidores domésticos e, em menor número, em trabalhos agrícolas. O acesso a grandes quantidades de escravos africanos possibilitaria o emprego dessa mão-de-obra em grandes plantações (inicialmente em São Tomé) e, por fim, o desenvolvimento de um sistema econômico inovador: o tráfico triangular.

Depois de uma fase curta de exploração de pau-brasil, a introdução da plantação da cana-de-açúcar definiria por muito tempo a *raison d'être* da nova terra. Há vários motivos pelos quais os africanos – e não os indígenas – se transformariam no protótipo do escravo. Além de diferenças socioculturais (por exemplo, no que diz respeito à estratificação social), o escravo indígena tinha outra "desvantagem" em relação ao escravo africano: para ele existia uma possibilidade real de – após uma fuga bem-sucedida – voltar para sua comunidade.[4] Mas havia também fortes argumentos econômicos. Se a escravidão no Novo Mundo fosse baseada em mão-de-obra indígena, a metrópole teria de pagar as matérias-primas com ouro ou prata, o que implicaria uma fuga de capitais e daria aos senhores locais a possibilidade de se tornarem autônomos das trocas e das redes de dependência do tráfico triangular. Do ponto de vista da coroa, portanto, era desejável impor o escravo africano como a "moeda" desse comércio internacional, suprimindo a escravidão indígena.[5] A política de "protetores dos índios" que os jesuítas desenvolveriam ao longo do tempo deve ser entendida, portanto, também no contexto desses interesses coloniais.

---

[1] Além de obrigar os senhores a batizar os escravos dentro de um prazo de seis meses depois de sua compra, as "Ordenações" concederam-lhes o direito de alugar, penhorar, vender, castigar e inclusive decidir sobre a vida física do escravo. Advertências jesuíticas a respeito da falta de comida e excessos na aplicação das punições levaram a Coroa a emitir "alvarás", que visavam a amenizar, sem grande sucesso, tais exageros (por exemplo: alvarás de 1604 e 1701) (cf. Schwartz, 1979, p.206).

[2] A Companhia de Jesus foi fundada por Ignacio de Loyola, em 1534. Um dos objetivos era criar uma elite religiosa que pudesse reagir com veemência à expansão das reformas luteranas (cf. tb. as orientações do Concílio de Trento, 1545). Opondo-se às práticas contemplativas, a ordem buscava uma intervenção mais ativa na sociedade e desenvolveu um estilo de missão bastante pragmático e ofensivo.

[3] Durante muito tempo, o sistema de ensino jesuítico foi tido como exemplar (sobre a organização dos cursos nos colégios, consultar Vainfas, 1986, p.58). Não é por acaso que um número elevado de padres jesuítas se dedicou a escrever tratados sobre os mais diversos assuntos. Como procuravam missionar nas línguas locais, transformar-se-iam também em importantes estudiosos de línguas. Em 1595, José de Anchieta editou em Coimbra o primeiro estudo sobre a língua tupi (*Arte da Gramática da língua mais usada na costa do Brasil*); em 1697, Pedro Dias publicou em Lisboa a obra *Arte da língua de Angola oferecida à Virgem N. do Rosário: mãy, e Senhora dos mesmos pretos*, e o padre Manuel Lima, natural de Luanda, compôs um catecismo na língua dos ardas.

[4] Em 1573, Gandavo (1980, p.42, 43) atribuiu o fato de o Brasil não mais "florescer" às fugas de escravos indígenas. A estes o autor opõe os escravos africanos, mais seguros porque não sabiam para onde fugir: "e huma das cousas porque o Brasil não florece muito mais, he pelos escravos que se alevantarão e fugirão pera suas terras e fogem cada dia: e se estes indios não forão tam fugitivos e mudaveis, não tivera comparação a riqueza do Brasil. [...] E assi ha tambem muitos escravos de Guiné: estes são mais seguros que os indios da terra porque nunca fogem nem têm pera onde".

Não houve uma crítica substancial por parte da Igreja Católica contra a instituição da escravidão até a fase final do processo da abolição.[6] Os poucos padres que se pronunciaram contra a prática da posse de escravos (por exemplo, os jesuítas Miguel Garcia e Gonçalo Leite, no século XVI, e o capuchinho José de Bolonha, no século XVIII) foram mandados de volta para Portugal. A mesma ordem que se empenhava em reunir os indígenas em "reduções" para salvá-los da escravidão mantinha escravos africanos em suas fazendas, oficinas, sacristias e cozinhas (cf., por exemplo, Piratininga Júnior p.31, 44). É inegável que os jesuítas tiraram proveito material da instituição da "escravidão negra".[7]

Havia, no Brasil, várias formas de posse de escravos que conviviam lado a lado. A entidade básica de produção e de socialização em épocas coloniais foi, durante muito tempo, o engenho.[8] Os escravos, considerados parte do engenho, isto é, posse de seu dono, executavam as mais variadas tarefas na produção e

---

[5] No período de 1570 a 1688, a Coroa portuguesa emitiu 11 decretos que visavam à extinção da escravidão indígena. Esse fato demonstra também que houve certa resistência da parte dos senhores locais contra tal proibição. Quando havia falta de importações de africanos, os senhores não hesitavam em capturar e escravizar indígenas, até o fim do século XVIII.

[6] No Brasil, a Igreja manifestou-se oficialmente contra a escravidão um ano antes de sua abolição, quando o exército já se recusava a perseguir escravos fugidos. A única condenação do Vaticano foi feita pelo papa Gregório XVI, em 1836 (Costa, 1989, p.475). Não houve nenhum pronunciamento crítico oficial de Roma contra a prática de manter escravos em propriedades da Igreja (ordens).

[7] Respondendo a uma proibição temporária do tráfico de escravos de Angola, os padres jesuítas da região formularam uma carta (1593) para se justificar: "Não é escandaloso de pagar as nossas dívidas em escravos, pois eles são a moeda corrente no país, assim como o ouro e a prata o são na Europa e o açúcar no Brasil" (apud Hoornaert, 1983, I, p.260). Segundo Almeida (1978, p.225), "a Companhia de Jesus dispôs dos seus próprios barcos para tal comércio com o Brasil". E, segundo Chiavenato (1987, p.104), a Igreja "ganhava 5% de comissões sobre a venda de negros escravos".

[8] Segundo Mintz (1992, p.77), o conjunto de áreas produtivas – trabalhos agrícolas até o refino do produto final, açúcar – representava o germe de uma produção industrial (já constituía uma característica de proto-industrialização). Segundo esse mesmo autor, faltava, porém, exatamente aquele dinamismo que caracterizaria e transformaria constantemente a produção nas fábricas européias a partir da Revolução Industrial. A produção (organização do trabalho, tecnologia etc.) do engenho no Brasil quase não sofreu mudanças estruturais ao longo dos séculos. Uma razão teria sido, segundo Mintz, a política protecionista colonial; a outra, o uso de mão-de-obra escrava.

podiam até ser recrutados numa espécie de milícia para defender os interesses do senhor, como, por exemplo, em disputas de terras, conforme explica Lara (1988, p.199, 200). Os escravos não constituíam um grupo social homogêneo – e isso se devia não apenas às suas origens étnicas diferentes. Pode-se falar até numa espécie de hierarquização interna da população escrava: distinguia-se não só entre "africanos" e "crioulos", mas também entre os "boçais", os "ladinos" e os "escravos domésticos" – os últimos tidos como os mais privilegiados. A figura do "feitor" e do "capitão-do-mato" – cargos desempenhados muitas vezes por ex-escravos – certamente também não contribuiu para fortalecer a união entre os dependentes do senhor.

A situação da maioria dos escravos nas cidades (negros-de-ganho, escravos domésticos, por exemplo) distinguia-se bastante da dos escravos do interior (nas plantações). Assemelhava-se em muitos aspectos não apenas à escravidão urbana de Portugal, mas também àquela do mundo islâmico-árabe. Além do uso em massa de escravos nas plantações, havia também o uso de escravos em pequena escala: alguns escravos trabalhavam juntamente com seus donos. Afirma o viajante inglês Henry Koster (1942, p.524), na primeira metade do século passado: "ha grande numero de pessôas brancas e de côr que possu[íam] dois ou tres escravos, partilhando com eles o produto do seu trabalho diario, mesmo o serviço nos campos". A descrição da relação entre esses senhores e seus escravos faz lembrar certas análises sobre aspectos da "escravidão antiga" (cf. cap. 1). Koster opõe a escravidão em grande escala, em que localiza uma "distância imensa entre o escravo e o amo e produz um profundo sentimento de inferioridade", às condições de vida dos escravos de pequenos proprietários: "Entre os pequenos proprietários, a diferença é infinitamente menor devido, entre outras causas, á assistencia mutua em suas ocupações diarias" (ib., p.524).

Quero deixar claro que, com essa linha de argumentação, não pretendo minimizar o peso da desigualdade e injustiça que, do nosso ponto de vista de hoje, a escravidão trazia em si; insisto, porém, em que a instituição da escravidão não pode ser explicada apenas como um dado econômico. A escravidão impunha um sistema de relações sociais e se refletia na formação do mundo das idéias. Longe de ser homogêneo, esse fenômeno econômico, político, social e cultural tinha várias faces.

Dito isso, quero ainda ressaltar que as descrições seguintes não pretendem abarcar a totalidade da questão, que é multifacetada (contendo diversidades regionais, temporais etc.), mas devem somente servir como base – talvez típico-ideal – para reflexões sobre os mecanismos de inclusão e exclusão que marcaram essa época. Durante os primeiros anos de vida, uma criança nascida no engenho era criada ao lado dos filhos do senhor, recebendo os cuidados de uma "mucama". Não eram raros os casos em que o senhor assumia o papel de padrinho dos pequenos escravos. Até os sete, oito anos, passava o dia nas proximidades da casa-grande, para, à noite, voltar à senzala e dormir. Um corte entre esses dois mundos que aprendera a conhecer dava-se, de forma mais radical, quando tinha de começar a trabalhar. O processo de socialização no engenho visava a que o "bom escravo" sentisse carinho por seu senhor e, ao mesmo tempo, medo dele. Desde cedo a criança escrava deveria aprender que "exploração e proteção", "violência e ternura" eram dois lados complementares de um mesmo fenômeno.[9]

A peça fundamental para a manutenção do poder do senhor e do sistema escravista como um todo era, de qualquer forma, a ameaça constante da violência física. Quem determinava a punição e quem concedia o perdão era o senhor: ele decidia não apenas sobre os escravos, mas também sobre seus familiares. No Brasil escravista, a aplicação dos castigos era tida como uma "questão privada", ou seja, dos senhores possuidores de bens. Apenas em casos muito graves, o "infrator" era levado ao pelourinho para ser castigado em público. Na maioria das vezes, porém, o senhor não tinha interesse em envolver pessoas situadas além de sua esfera de poder imediata em questões que considerava exclusivamente de sua alçada (cf. tb. a questão da punição de escravos na sociedade portuguesa do final da Idade Média, v. cap. 1).[10]

---

[9] A ambigüidade entre violência e ternura nas relações sexuais entre senhores (e seus filhos) e escravas podia transformar-se num cenário de "perversidade" e brutalidade extrema – sobretudo quando a esposa do senhor tomava conhecimento dessas relações e resolvia castigar a "sedutora". Sobre a exploração da mulher escrava como objeto sexual, consultar Giacomini (1988); sobre a vida das mucamas, amas-de-leite, lavadeiras nas cidades, Graham (1992). Sobre as diversas formas de castigo e de explosões de sadismo, ver Lara (1988), Gama Lima (1981), Goulart (1971).

[10] Tudo indica que a Coroa tinha ciência da importância de conceder poder de punição aos senhores locais. Lara (1988, p.64, 65) conta que uma "carta régia" (1688) previa ao escravo a possibilidade de reivindicar sua venda em casos de abuso de violência (maus-tratos e castigos cruéis). Apenas três dias se seguiriam até que uma segunda "carta régia" advertisse que os escravos não deveriam ser informados sobre essa medida legal. Também o jesuíta Antonil recomendou que, caso um feitor ferisse um escravo em demasia na aplicação de uma pena, o melhor era informar o escravo via uma terceira pessoa que "o senhor estranhou muito ao feitor o excesso" (Antonil, 1982, p.83). Para manter a imagem e o funcionamento da "dominação amorosa", informa Lara (1988, p.117), era necessário desviar sentimentos de ódio contra "feitores". Quando, afinal, em 1886, os senhores foram proibidos de aplicar penas corporais, o fim do sistema escravista já era somente uma questão de tempo.
Segundo Chalhoub (1998, p.151), a legitimidade da "pena corporal" não era questionada nem pelos próprios escravos: "Parecia ponto pacífico que o chicote e a palmatória eram instrumentos legítimos para a 'correção' dos escravos recalcitrantes. Todas as lutas e contradições se davam em torno do motivo e da intensidade da punição aplicada". Malerba (1994, p.136) destaca o fato de que a lei diferenciava entre penas "aflitivas" e "infamantes". As primeiras atacavam os bens físicos da pessoa, as segundas prejudicavam os bens morais do sujeito: a honra, posição social e direitos de família. Estas últimas eram reservadas exclusivamente para os escravos (cf. tb. a situação jurídica na Península Ibérica, que aplicava "penas vis" apenas para pessoas que cumpriam "funções subordinadas", v. cap. 1, p.84). Malerba (ib., p.140) cita ainda o artigo 60 do Código Criminal (1830), que comutava para açoites todas as penas destinadas aos escravos (abaixo das galés), fato que legitimava e garantia o controle privado dos senhores sobre seus escravos.

A alforria deve ser vista no contexto desse mesmo jogo de poder que caracterizava não apenas as relações no engenho, mas todo o sistema social. Mesmo que a libertação da escravidão e a chance de ascender socialmente tenham representado, para muitos escravos, não tanto uma realidade factível para a sua própria vida, mas muito mais uma promessa para futuras gerações, a instituição da "alforria" exercia um papel-chave dentro do sistema patrimonial escravista. Ao permitir que os escravos alimentassem a esperança de uma possível melhora de vida pela superação do *status* de escravo, a alforria pacificava a vida cotidiana (cf. Paiva, 1995, p.106-109, e Chalhoub, 1998, p.150). Sabe-se que a chance de conquistar a liberdade dependia, em primeiro lugar, das relações entre o senhor e o escravo. Assim como o senhor tinha o poder de determinar o tipo de trabalho que cada um de seus escravos deveria executar, dependia, em última instância, apenas dele, qual das suas "posses" receberia a carta de alforria. Normalmente, apenas escravos que já tinham prestado serviços durante longos anos (muitas vezes escravos velhos) podiam contar com esta "gratidão" por parte do senhor.

Carneiro da Cunha (1986, p.123-125) chama a atenção para o fato de, até 1871 (Lei do Ventre Livre),[11] não haver nenhuma possibilidade legal de o escravo reivindicar sua carta de alforria por meio de pagamento em dinheiro. De forma geral, nas cidades, as condições para a conquista da carta de alforria eram melhores. Sobretudo os negros-de-ganho tinham uma chance real de acumular algum dinheiro e, dessa forma, poupar para a compra da sua liberdade. De qualquer modo, estes só podiam contar com tal privilégio se conseguissem ganhar a confiança do senhor por meio de seus serviços e de provas de fidelidade.

---

[11] Antes de 1871, as leis previam a alforria apenas para situações excepcionais, tais como o achado de diamantes acima de 20 quilates, ou denúncias de contrabando e de insurreições planejadas, segundo Cunha (1986, p.126). Algumas confrarias conseguiram obter o privilégio do rei (cf. tb. cap. 1) de alforriar "irmãos", se estes estivessem ameaçados de ser vendidos para fora do país, ou em caso de abuso de violência. Nunca esse privilégio foi estendido, porém, a um direito genérico nem havia confrarias que tivessem dinheiro suficiente para alforriar todos os seus irmãos (com exceção talvez da confraria do legendário Chico Rei). O pagamento em dinheiro nunca foi condição suficiente para a conquista da carta de alforria. Era apenas a precondição necessária. Na época das guerras palmarinas, que ocasionaram também uma certa "falta de mão-de-obra escrava", uma confraria de Olinda (Nossa Senhora de Goa do Lupe) reclamou ao rei que os preços da alforria tinham sido elevados de forma exorbitante, conta Freitas (1981, p.140). Nina Rodrigues cita ainda pessoas que se lembravam do fato de os senhores se terem recusado a libertar escravos que tinham participado da revolta dos malês, mesmo que estes oferecessem o valor estipulado pela sua alforria (apud Cunha, 1986, p.132). Mesmo depois de 1871 o pagamento em dinheiro não foi o caminho mais comum para a obtenção da carta de alforria. Segundo Slenes (apud Cunha, 1986, p.127), no período de 1873-1885, apenas 30,6% das alforrias foram pagas no Brasil.

O direito à posse de escravos não seria posto em xeque, durante muito tempo, pela maioria da população – o que não significa que escravos e ex-escravos não tivessem desenvolvido formas de resistência (cf. a vasta bibliografia sobre quilombos, revoltas populares, e outras práticas de resistência escrava no Brasil colonial e imperial). Kátia Mattoso (1990, p.235) mostra, nos seus estudos sobre a vida em Salvador em meados do século XIX, que a maioria dos "libertos" era dono de um ou outro escravo. Sabemos por várias pesquisas que até escravos podiam – com o consentimento de seus senhores – comprar africanos recém-chegados com o objetivo de ensinar-lhes um trabalho manual especializado e "trocá-los" posteriormente pela própria liberdade (Karasch, 2000, p.448, 585; Mattoso, 1990, p.132, e Carvalho, 1988a, p.19).

Com base em seus estudos sobre a Bahia do século XIX, Mattoso (1990, p.235).[12] chega à conclusão de que o comportamento dos "crioulos" em relação à escravidão não se diferenciava daquele dos "senhores brancos". Enquanto os testamentos de africanos donos de escravos geralmente previam a libertação dos cativos que provinham da mesma origem étnica de seus senhores, apenas um entre 12 "africanos de segunda geração" ("crioulos") determinava a libertação de um escravo após sua morte. Tudo indica, portanto, que no Brasil – no mínimo até as primeiras reivindicações abolicionistas – possuir escravos era um sinal de riqueza e constituía um valor social, como, aliás, em praticamente todas as sociedades escravistas.

Por vezes, um ou outro ex-escravo conseguiu tornar-se um senhor de escravos influente. Verger (1992, p.47, 55, 56) documentou alguns desses casos raros. Nascido em Pernambuco, Antônio Xavier de Jesus viveu na Bahia e era escravo de um escravo. Ganhou a alforria em 1810. Quando seu ex-senhor morreu na África, herdou oito propriedades dele e se transformou numa figura política (subdelegado e juiz de paz) importante. No seu testamento doou, além de bens acumulados, vários escravos aos seus filhos. O dono de Joaquim d'Almeida era capitão de navio negreiro. Em 1835, depois da sua libertação, voltou da Bahia

---

[12] Pequisando os testamentos baianos no período de 1800 a 1810, Mattoso (1990, p.75, 76) constata que apenas 10% dos mortos que deixavam testamentos não tinham escravos; entre 1871 e 1880, esse número aumentou para 43%.

para a sua terra natal (reino do antigo Daomé). Em pouco tempo Joaquim de Almeida seria conhecido como um dos negociantes de escravos mais importantes da região. Ao falecer, deixou 82 filhos. Segundo seu testamento, possuía, além de nove escravos em seu poder pessoal,[13] 37 em Havana e 20 em Pernambuco (Verger, 1992, p.47).

Durante muito tempo, o discurso dominante apresentava a libertação de um escravo como um ato de piedade religiosa[14] (cf. tb. as concepções escravistas na Idade Média européia e no mundo árabe, cf. cap. 1). As formulações das "cartas de alforria" geralmente reafirmavam o sentimento de generosidade do senhor para com seu escravo e procuravam consolidar as relações de proteção e lealdade entre os dois. A grande maioria dessas cartas de alforria foi concedida "sob condições" – que incluíam a exigência de prestação de serviço gratuito durante muitos anos, e até a ameaça de reescravização[15] em caso de desobediência ou tratamento desrespeitoso para com o ex-senhor. Tais "cláusulas restritivas" visavam não apenas "domar" eventuais sentimentos rebeldes ou revanchistas, mas, sobretudo, prendiam o recém-liberto às vontades de seu ex-senhor.

Carneiro da Cunha (1986, p.139) constata que no início do século XIX muitos dos libertos fixavam residência nas imediações das fazendas dos seus ex-senhores, pois temiam ser reescravizados em regiões onde ninguém os conhecia ou onde não houvesse uma autoridade que pudesse defender seu *status* de "forros". Na maioria das vezes, os recém-libertos – muitas vezes ex-escravos velhos cuja força física já não servia para executar trabalhos pesados – não tinham condições de sobreviver sem a ajuda e proteção do ex-senhor.[16] Os limites entre a condição de liberto e a de escravo eram tênues e fluidos, relatam Mattoso (1990, p.203) e Mello e Souza (1986, p.63).[17] O êxito das tentativas de ascensão social dependia igualmente das relações com senhores poderosos. Nem suas habilidades nem seu esforço próprio, e nem mesmo a cor de pele, constituíam os critérios mais importantes: o que contava eram as "redes de proteção social". Mattoso (1990, p.222) chegou à conclusão de que, na Bahia do século XIX, um "filho mestiço de um poderoso senhor de engenho [...] pode 'engomar' suas origens, calar os maledicentes e velar a curiosidade dos que teriam veleidades de empanar-lhe a brancura". De qualquer forma, a conquista da alforria não revolucionava a vida do ex-escravo. Segundo a historiadora baiana, "o sonho de liberdade" só se completava na segunda ou terceira geração. Como em outras sociedades escravistas (cf. tb. cap. 1), o preço dessa emancipação gradual era a "adaptação ao meio" (Mattoso, 1990, p.206).

---

[13] Joaquim d'Almeida era integrante, na Bahia, de uma irmandade religiosa fundada por africanos jejes. Numa das suas voltas à Bahia ele fez questão de levar consigo uma cópia da imagem do Senhor Bom Jesus para Aguê (na África), onde inauguraria uma capela (em 1845) dedicada ao Senhor Bom Jesus da Redenção. No livro de batismo da capela, consta o batizado de 27 filhos e de 92 escravos de Joaquim d'Almeida (Verger, 1992, p.42-48).

[14] Como em Portugal, um dos momentos mais comuns em que um senhor resolvia libertar seus escravos era imediatamente antes de sua morte. Muitos testamentos comprovam essa prática.

[15] As Ordenações Filipinas já previam a revogação da alforria por motivo de "ingratidão" (Mattoso, 1990, p.80; cf. tb. cap.1, p.84). No caso das cidades de Salvador, Rio de Janeiro e Parati, Mattoso calcula que cerca de três quartos das cartas de alforria continham algum tipo de restrição ou cláusula (ib., p. 186).

[16] Cunha (1986, p.148, 156) relata um caso em que uma mulher pobre se vendeu porque não conseguia se sustentar "em liberdade" (século XVIII); lembra também o fato de que, em épocas de fome, indígenas venderam seus filhos (ainda no século XIX).

[17] É nesse contexto analítico que estudos mais recentes, como os de Russell-Wood, Mattoso, Mello e Souza e Chalhoub, têm criticado interpretações que tendem a reduzir as relações so-

A carta de alforria, portanto, não provocava um rompimento com as estruturas de domínio; não era garantia de uma "vida em liberdade". O Brasil escravista não permitia a existência de um "cidadão livre". A sociedade era marcada por laços de dependência, de lealdades, de poder patrimonial. O liberto não constituía a antítese do escravo, mas apenas um – possível – passo em direção à diminuição da exploração direta, uma precondição para ocupar uma posição menos desprivilegiada no jogo de manipulação dos laços de pertencimento. Tampouco a afirmação de uma autonomia individual era possível ou desejável para os senhores. Como em todas as sociedades escravistas, o poder era, também no Brasil, construído a partir de laços de lealdade e de pertencimento (cf. tb. cap. I). Sem um Estado capaz de garantir direitos, não pode haver cidadãos responsáveis, ou seja, "livres" no sentido clássico iluminista. Diz Carvalho (1988a, p.19): "O mundo da liberdade entre nós era muito limitado. Na realidade, este mundo praticamente não existia".

Uma vez que o controle social era tratado como uma questão primordialmente privada (cf. tb. a questão das punições dos escravos), isto é, a esfera privada imperava sobre a pública, a concepção do Estado assemelhava-se mais a uma espécie de "núcleo familiar ampliado" (Malerba, 1994, p.41). Para Malerba, que se dedicou ao estudo do Código Criminal da época do Império, "o exercício do poder público era como uma extensão do privado: sua diferença não era de ordem qualitativa" (ib., p.32). A partir dessa constatação, o autor chega a pôr em questão o conteúdo político do ideário liberal que, na segunda metade do século XIX, seria integrado nos discursos da elite política e intelectual. Malerba insiste que no Brasil faltavam as condições sociais que pudessem produzir um pensamento liberal clássico. Argumenta que os limites do liberalismo eram definidos pelas próprias relações sociais de produção escravistas (ib., p.83):

> [...] não houve uma classe burguesa dominante durante o século XIX, tampouco uma revolução burguesa. A própria substituição da mão-de-obra escrava pela livre foi mais o resultado de uma mudança de atitude da antiga classe dominante do que do empenho de setores burgueses da sociedade (ib., p.104).[18]

Sabemos que os valores burgueses surgiram no contexto de uma história específica. A valorização do indivíduo e dos direitos civis deu-se como produto da luta da burguesia contra o Antigo Regime. Para Malerba (1994, p.125), trata-se de mudanças estruturais que não ocorreram no Brasil do século XIX: "O mundo ibérico, em particular o brasileiro, passou incólume a tudo isso – escapou ao impacto da Reforma e do Iluminismo libertário" (Carvalho, 1988b, p.305).

O cenário do "direito costumeiro" não correspondia, portanto, ao discurso político "progressista" da elite que se articularia e se fortaleceria sobretudo a partir dos anos 1870. Para Cunha (1986, p.141), o desenvolvimento de duas práticas e dois discursos paralelos está ligado à inserção periférica no capitalismo mundial. Desde sempre a elite brasileira dialogava com as elites européias e construía o seu poder local por meio da "dominação amorosa" (Lara, 1988, p.117), controlando as relações pessoais. Até hoje o Brasil caracteriza-se por uma duplicidade, por uma coexistência do escrito e do não-escrito, entre a lei e as relações informais de dependência pessoal. Desde sempre a elite local acompa-

---

ciais na época da escravidão a uma dicotomia entre dois grupos antagônicos, entre senhores e escravos. Chalhoub, por exemplo, opõe-se ao que chama de "teoria do escravo-coisa". Segundo ele, trata-se de um tipo de abordagem muito difundida na historiografia que se apóia em reflexões de autores como Gorender (1985, p.49, 51), que fala de uma "contradição inerente ao escravo" que se deve à sua dupla natureza de "coisa e ser humano" e Cardoso (1977, p.152), que afirma que "o reconhecimento social da condição de pessoa humana era negado aos escravos objetiva e subjetivamente, pelos homens livres". Para ambos, a "humanização" do escravo ("primeiro ato humano") tinha de partir da "negação subjetiva da condição de coisa", que se traduzia como revolta, rebelião e crime.

Ao analisarem as relações escravistas a partir dos ideais iluministas de "igualdade" e "liberdade", dicotomizam o mundos dos atores sociais; assim, as ações sociais tendem a ser interpretadas igualmente de forma polarizada: entre passividade e atividade, entre vitimação e heroísmo. Mesmo que Chalhoub (1998, p.250) ataque veementemente essa "coisificação social" dos negros, ele, como tantos outros pesquisadores, não procura incluir, nas suas reflexões, os valores africanos como possíveis influências sobre a consciência dos (ex-)escravos e conseqüentemente sobre suas ações sociais. Nem se pergunta se e que papel as idéias provenientes da África tiveram e como se ajustaram e transformaram na convivência conflituosa no Novo Mundo.

[18] Dessa forma, Malerba (1994, p.104) conclui que no Brasil não existiu um "paradoxo no 'liberalismo-escravismo', pois não houve liberalismo no sentido pleno da palavra".

nhava não apenas as transformações políticas, econômicas e jurídicas do mundo ocidental, mas também o debate intelectual sobre os paradigmas de inclusão e exclusão. E não apenas o acompanhava: opinava, transformava e aplicava.

Visões jesuíticas

A aparência dos indígenas do novo continente surpreendeu os europeus conquistadores. A descoberta de que seres humanos que viviam na mesma latitude geográfica (Brasil) dos africanos não tinham a mesma tonalidade provocou incertezas, levantou dúvidas. Conseqüentemente, as primeiras descrições de sua cor de pele oscilavam entre quase branco até muito escuro. Colombo ficou indeciso sobre a definição da cor dos índios do Caribe quando avistou, pela primeira vez, habitantes do Novo Mundo, em 1492: anotou no seu diário de bordo que eles não eram nem negros, nem brancos. Mais tarde, em 1498, Colombo descreveu como clara a cor de pele de indígenas do continente sul-americano (perto de Trinidad) (Hund, 1993, p.1005). Aos olhos do cronista português, que registrou o primeiro contato com o Brasil, Pero Vaz de Caminha, os habitantes da nova terra pareciam "pardos, maneira de avermelhados" (apud Prado, 1997, p.260); poucas décadas depois, um viajante italiano caracterizou-os como "da cor da oliva, e muito prontamente negros" (cf. Forbes, 1993, p.69; trad. do autor). Veremos que durante a fase inicial da colonização do Brasil, os indígenas seriam incluídos freqüentemente na categoria "negro", fato que não carecia de razões ideológicas específicas.

Os primeiros relatos dos jesuítas acerca dos indígenas do Brasil eram fortemente marcados pelos dogmas religiosos da cristandade. Ao se constatar que os habitantes da terra não seguiam nenhuma das grandes religiões conhecidas na época, os indígenas foram definidos, em primeiro lugar, como "seres carentes": não havia entre eles nem fé, nem lei, nem rei – fato que Gandavo (1980, p.124), no século XVI, "derivou" da suposta inexistência das letras F, L e R nas línguas indígenas.[19] Ao mesmo tempo, tal diagnóstico da ausência de tudo o que os cristãos conheciam – e valorizavam ou combatiam – encorajou os jesuítas em seu empenho missionário.

Uma vez que esses "outros" não eram nem judeus nem muçulmanos, podia-se pensá-los como uma espécie de "tábula rasa", "papéis em branco". Ou seja,

---

[19] Até o padre Antônio Vieira, cerca de um século mais tarde, repetiu tal pensamento: "A língua geral de tôda aquela costa carece de três letras: F, L, R. De F porque não tem fé, de L porque não tem lei, de R porque não tem rei" (Vieira, 1940, p.382).

acentuava-se a idéia de que esses povos seriam facilmente convertidos. Em 1549, Manoel da Nóbrega escrevia entusiasmado: "Acá pocas letras bastan, porque es todo papel blanco y no ay más que escrivir a plazer, empero la virtud es muy necessaria y el zelo q'estas criaturas conozcan a su Criador, y a Jesu Christo su Redemptor" (apud Leite, 1956, p. 142).[20] O jesuíta percebia até certa ansiedade nos habitantes da Terra de Santa Cruz por se converterem ao cristianismo (cf. cartas de Nóbrega, 1551, apud Leite, 1956, p.268, 288). Sete anos mais tarde, o jesuíta já teria mudado sua visão sobre os indígenas e a tarefa missionária: "São tão bestiais, que não lhes entra no coração cousa de Deus; [...]. São cães em se comerem e matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem" (apud Pimentel, 1995, p.109).

Para o padre José de Anchieta (1933, p.333), a "carência generalizada" dos indígenas era uma faca de dois gumes: "[...] como nada adoram, facilmente crêm o que se lhes diz que hão de crêr: mas por outra parte, como não têm muito discurso, facilmente se lhes meterá em cabeça qualquer cousa, ao menos de maus costumes". Como saída para tal problema, Anchieta propunha a aplicação de uma disciplina mais rígida ("se houver temôr e sujeição"), o que lhe permitia ver o futuro das missões com grande otimismo.[21] Em pouco tempo, os jesuítas perceberam que a catequese dos indígenas não se daria de maneira tão fácil, como – talvez – inicialmente esperado. Anchieta (ib., p.186) defendia abertamente "espada e vara de ferro" como a "melhor pregação". Sob o governo de Mem de Sá, Nóbrega e Anchieta empenharam-se na propagação de "guerras justas"[22] contra grupos indígenas, tendo como um dos objetivos a escravização dos vencidos (Monteiro,1994, p.40s). Para a maioria dos jesuítas, dependendo da situação local, o uso de violência física e a tarefa da missão não se excluíam.[23]

---

[20] Ou ainda em outra carta dirigida ao rei D. João III, Manoel da Nóbrega, em setembro de 1551, escreve: "Converter êstes pagãos é muito fácil, mas mantê-los na trilha estreita e reta é muito diferente e só pode ser feito com muitos missionários; *pois não acreditam em nada, sendo portanto como fôlhas de papel em que se pode escrever o que se quiser*, contanto que êles sejam sustentados por exemplos e preceitos contínuos" (apud Boxer, 1967, p.124; grifo do autor).

[21] Diz Anchieta (1933, p.435): "[...] são tanquam tabula rasa para imprimir-se-lhes todo o bem, nem ha dificuldade em tirar-lhes rito nem adoração de idolos porque não os têm e os costumes depravados de matar homens e comê-los, ter muitas mulheres e embriagar-se de ordinario com os vinhos e outros semelhantes, deixam-nos com facilidade e ficam mui sujeitos a nossos Padres como se fossem religiosos e lhes têm amor e respeito e não movem pé nem mão sem eles". Antônio Vieira analisava e concluía de forma semelhante: segundo o pensador do século XVII, "esta gente não tem os vícios nem os embaraços de consciência com que vivem na maior parte os homens de maior polícia". [...] "Ainda que há outras nações de melhor entendimento para perceber os mistérios da fé, e passar da necessidade dos preceitos à perfeição dos conselhos da lei de Cristo, não há porém nação alguma do mundo, que ainda naturalmente, esteja mais bem disposta para a salvação [...]" (apud Leite, 1954, p.22, 23).

[22] Apoiando-se nas idéias de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, que defendiam a "guerra justa" em caso de resistência contra as missões cristãs, Nóbrega justifica a ação bélica como meio de escravização de indígenas: "E são tão cruéis e *bestiais*, que assim matam aos que nun-

A tradição da "guerra justa" – que remonta às Cruzadas medievais – ainda era um assunto vivamente debatido pelos teólogos e juristas da época. O termo "guerra justa", que já constava nas Ordenações Afonsinas, foi sancionado também pelas Ordenações Filipinas, em 1603. Com o decorrer do tempo, a idéia da "guerra justa", reinterpretada e adaptada à realidade do "tráfico negreiro", transformar-se-ia numa das bases ideológicas mais importantes para a justificação do que seria chamado de "resgate" de africanos.

Sem entrar no âmbito do complexo debate teológico-jurídico sobre a "guerra justa" que se alastrou durante séculos, quero apenas lembrar que, até o fim da Idade Média, havia somente dois motivos que justificavam a guerra: a retomada de terras já cristianizadas e conquistadas por inimigos-de-fé; e a defesa e proteção da obra missionária que enfrentasse "não-aceitação" ou resistência por parte dos "pagãos" (cf. tb. cap. 1). O direito de guerra teria ainda um papel fundamental para legitimar a escravidão. Havia um amplo consenso entre os letrados juristas e teólogos renascentistas (Ledesma e Molina, por exemplo) contrário à idéia aristotélica da "escravidão natural". Luís Molina, um dos mais importantes representantes da escola teojurídica espanhola, que ensinava em Coimbra, afirmava: "[...] a servidão é contra a natureza, se atendermos apenas à constituição primitiva das coisas". Mas, "com o advento de outras circunstâncias, o direito das gentes introduziu-a porém, lícita e justamente, contra o que a natureza postulava" (apud Pimentel, 1995, p.137).

Molina não era contra a escravidão nem contra o tráfico. Ele admitia a escravização nas seguintes situações: em "guerras justas" (cf. São Tomás de Aquino), quando as leis de outros povos, dos africanos, por exemplo, determinassem a

---

ca lhes fizeram mal, clérigos, frades, mulheres de tal parecer, que os *brutos animais* se contentariam delas e lhes não fariam mal". E: "Sujeitando-se o gentio, cessarão muitas maneiras de haver escravos mal havidos e muitos escrúpulos, porque terão os homens escravos legítimos, tomados em guerra justa" (carta de 8 de maio de 1558, apud Souza, 1989, p.65; cf. tb. carta de 6 de janeiro de 1550, apud Leite, 1956, p.157, 158; grifo do autor). A historiadora Mello e Souza (1993, p.33) identificou em Nóbrega e Anchieta uma linguagem que tende a associar costumes indígenas ao demônio, à influência das reflexões de Santo Agostinho conhecidas como "demonologia" (cf. tb. cap. 1).

[23] De Luanda, Gaspar Simões escreveu no dia 20 de outubro de 1575 ao jesuíta provincial as seguintes palavras: "Quase toda a gente daqui está de acordo em que a conversão destes bárbaros nunca será feita por amor, mas sim depois de subjugados pela força das armas e tornados vassalos do senhor nosso rei" (apud Boxer, 1981a, p.94).

escravização como sanção de um crime, e em épocas de extrema escassez, quando os pais estivessem de acordo com a venda de um filho (apud Pimentel, 1995, p.140). A simples prática da idolatria ou de "costumes selvagens", porém, não constituía ainda, para Molina, razão suficiente para declarar uma guerra lícita, uma vez "que os crimes em referência não constituam injúria para os inocentes" (ib., p.228). O letrado pedia ainda aos traficantes que, antes de realizar os negócios, averiguassem se o escravo provinha de uma transação justa.[24]

No contexto do tráfico triangular, as interpretações mais ortodoxas das idéias medievais de Agostinho e de São Tomás de Aquino a respeito da "guerra justa" tendiam a desaparecer. Uma voz isolada em meio ao coro de inúmeros discursos justificatórios foi o dominicano português Fernão de Oliveira, conhecido, aliás, por ter publicado a primeira gramática da língua portuguesa, em 1536. No livro *A arte da guerra do mar* (1555), negou veementemente a legitimidade moral do sistema de escravização que se estava estabelecendo:

> Onde se deue notar, que nam a todos infieys nem sempre podemos justamente fazer guerra, segûdo a sancta madre ygreja em seus decretos determina. Nã podemos fazer guerra justa aos infieys que nunca forão Christãos, como sam mouros, e judeus, e gentios, que cõ nosco querem ter paz, e nam tomaram nossas terras [...]. Tomar as terras, empedir a franqueza dellas, cativar as pessoas daquelles que nam blasfemão de Jesus Christo, nem resistem aa pregação de sua fee, quãdo com modestia lha pregão / he manifesta tyrania. E não he nesta parte boa escusa dizer, que elles se vendem hûs a outros, qua nam deyxa de ter culpa quem compra o mal vendido e as leys humanas desta terra e doutras o cõdenão, porque se não ouuesse compradores não haueria maos vendedores, nem os ladrões furtarião pera vender (Fernão de Oliveira, 1937, p.23).

Contudo, os termos duros de Oliveira (ib., p.24) – que acusou os seus compatriotas de usar o discurso da salvação das almas como pretexto para a defesa de seus próprios interesses – não surtiam efeito diante da força retórica da grande maioria dos religiosos e políticos influentes. Palavras como as de Luís Brandão (1611), reitor do colégio jesuítico de Luanda, refletem o espírito da época ante a escravidão:

---

[24] Em Valência, um dos grandes centros do tráfico negreiro da Península Ibérica, os vendedores eram obrigados a jurar que os escravos tinham sido obtidos numa "guerra justa" (Phillips, 1985, p.165).
Em resposta a um questionamento de Sandoval a respeito da legitimidade da escravização de africanos de Angola, o reitor do colégio jesuítico de Luanda, padre Luís Brandão, argumentou (1611): "É verdade também que, entre os escravos que se vendem em Angola nas feiras, há os que não são legítimos, seja porque foram roubados à força, seja porque seus senhores lhes tenham imposto penas injustas. Mas estes não são numerosos e é impossível procurar estes poucos escravos ilegítimos entre os dez ou doze mil que partem cada ano do porto de Luanda. Não parece um serviço a Deus perder tantas almas por causa de alguns casos de escravos ilegítimos que não podem ser identificados" (apud Hoornaert, 1983, I, p.261).

> Nós mesmos, que vivemos aqui já faz quarenta anos e temos entre nós padres muito doutos, nunca consideramos este tráfico como ilícito. [...] É verdade também que, entre os escravos que se vendem em Angola nas feiras, há os que não são legítimos, seja porque foram roubados à força, seja porque seus senhores lhes tenham imposto penas injustas. Mas estes não são numerosos e é impossível procurar estes poucos escravos ilegítimos entre os dez ou doze mil que partem cada ano do porto de Luanda. Não parece um serviço a Deus perder tantas almas por causa de alguns casos de escravos ilegítimos que não podem ser identificados (apud Hoornaert, 1983, p.261).[25]

Enquanto o "tráfico negreiro" – ou seja, o tráfico de escravos provindos da África – ainda não estava consolidado, e o uso de indígenas como mão-de-obra escrava ainda não era combatido pela Igreja, a origem das supostas imoralidades indígenas era freqüentemente atribuída ao pecado de Ham. As já tradicionais associações entre Ham, escravidão e cor negra, sedimentadas nos imaginários do mundo judaico, muçulmano e cristão ao longo dos séculos, teriam também seu reflexo no discurso oficial dos jesuítas no Brasil. O primeiro provincial da Companhia de Jesus e muitos outros irmãos dessa ordem[26] referiam-se aos habitantes

---

[25] E em 1758, na obra *Etíope resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado,* Manoel Ribeiro da Rocha (1992, p.39) apresentou uma reflexão jurídica sobre o direito da guerra e as conseqüentes escravizações. Apresentou tantas "ponderações" e exceções que, no fundo, suas reflexões acabavam constituindo uma fundamentação teórica das práticas de escravização existentes. Apoiando-se em juristas como Molina, o autor criticava os assaltos no litoral africano, que, segundo ele, não podiam ser considerados "guerras justas". Na sua análise, ele diferenciava entre compradores de boa e de má-fé: isentava todos aqueles que adquiriam o escravo com "boa-fé" e/ou desconheciam a sua proveniência, ou seja, ignoravam a maneira de sua escravização. Para todos os efeitos, em caso de dúvida, "a condição de quem possui" deveria ser protegida: "[...] que os possuidores de boa fé feita a moral diligência, ou não havendo modo de a fazer, se permanecerem na mesma dúvida, podem reter os escravos, e não têm obrigação de lhes fazer restituição alguma, pela regra de que, *in dubio melior est conditio possidentis*".

[26] Forbes (1993, p.69-70, 80-81) relata que Diego Jácome (São Vicente, 1551), António Pires (Pernambuco, 1552), António Blázquez (Porto Seguro, 1554) e Leonardo do Vale (1561) são alguns dos padres da época que, em suas cartas, usaram o termo "negro" para designar "indígenas" brasileiros, e chama também a atenção para o fato de que Hans Staden escrevia "Moren". Staden diferenciava ainda entre "Swarte Mooren" e "Weisse Moren" quando queria destacar a diferença entre africanos e os habitantes do Novo Mundo (sobre o conceito "mouro", cf. cap. 1).

das terras brasileiras não apenas como "gentios" e "índios", mas também, com freqüência, simplesmente como negros (cf. as muitas cartas escritas por Nóbrega a partir de 1549; v., por exemplo, as datadas de 10/4/1549, 15/4/1549, 6/1/1550, 15/9/1551; apud Leite, 1956). Para distinguir os escravos de proveniências diferentes, usavam-se também os termos "negros da terra"[27] e "negros da Guiné" (cf. Forbes 1993:69).

Um alvará real, de 1755, que proclamava a liberdade dos indígenas do Grão-Pará e do Maranhão, evidencia o uso ideológico da palavra "negro". A cláusula 10 recrimina a "prática escandalosa e injustificável" do uso da denominação "negro" para "índios". Presume que tal fato se devia a tentativas de induzir a idéia de que o destino dos indígenas fosse servir como escravos. E, por fim, proíbe com rigor a qualquer pessoa referir-se aos nativos como negros, além de impedir explicitamente os próprios índios de usar "negro" como forma de autodenominação (cf. Forbes, 1993, p.72 e Russell-Wood, 1982, p.43).[28]

Friederici (1947, p.446) discorda da asserção de Capistrano de Abreu, para quem a chegada dos jesuítas fez com que o costume de chamar indígenas de "negros" desaparecesse. Friederici afirma que os padres jesuítas inicialmente também assumiram esta terminologia local. De fato, o uso da palavra "negro" para indígena é muito disseminado nas cartas jesuíticas até 1562, e encontra-se ainda, com menor freqüência, até 1585.

[27] Forbes (1993, p.44) reproduz uma lista do ano de 1516 que registrava todos os escravos chegados ao porto de Valência, um dos maiores mercados de escravos da época. Nela, no dia 6 de junho de 1509, consta o nome Martín, um jovem de 10 anos, cuja proveniência é definida da seguinte forma: "Brasil, terra de negres". Forbes ressalta que durante as primeiras décadas após sua "descoberta", o Brasil chegava a exportar escravos indígenas, em escala pequena, para o mercado de escravos internacional. Existiu uma autorização da Coroa (até 1549) que permitia e, ao mesmo tempo, delimitava o número de escravos exportados por ano (ib., p.35): cerca de 216 índios.

[28] Russell-Wood (2003, p.73) transcreve um trecho da cláusula 10 desse alvará, datado de 7 de junho de 1755: "Entre os lastimosos principios, e perniciosos abusos, de que tem resultado nos Indios o abatimento ponderado, he sem duvida hum delles a injusta e escandalosa introducção de lhes chamarem *Negros;* querendo talvez com a infamia, e vileza deste nome, persuadirlhes, que a natureza os tinha destinado para escravos dos Brancos, como regularmente se imagina a respeito dos Pretos da Costa de Africa. E porque, além de ser prejudicialissimo à civilidade dos mesmos Indios este abominavel abuso, seria indecoroso às Reaes Leis de Sua Magestade chamar *Negros* a huns homens, que o mesmo Senhor foi servido nobilitar, e declarar por isentos de toda, e qualquer infamia habilitando-os para todo o emprego honorifico. Não consentirão os Directores daqui em diante, que pessoa alguma chame *Negros* aos Indios, nem que elles mesmos usem entre si deste nome como até agora praticavam.; para que comprehendendo elles, que lhes não compete a vileza do mesmo nome, possam conceber aquellas nobres idéias, que naturalmente infundem nos homens a estimação e a honra".
Friederici se refere a uma "lei real" semelhante do dia 17 de agosto de 1755, que teria proibido o uso do termo "negro" para designar indígenas.

Vimos que, na fase inicial da expansão européia, o conceito "negro" trazia consigo uma conotação primordialmente ético-religiosa, que se expressava também em interpretações geográfico-climáticas acerca das origens das diferenças. A tendência de "fundir" a idéia de negro com a de escravo assumiria um papel ideológico importantíssimo no contexto da colonização do Novo Mundo.

Provavelmente entre 1557 e 1558, Nóbrega (1517-1570)[29] compôs um diálogo fictício entre dois personagens – Gonçalo Álvares e Mateus Nogueira – que leva o título de "Diálogo sobre a conversão do gentio". Um dos personagens é leigo, o outro simula o jesuíta bem formado; este faz perguntas, aquele as responde: trata-se de uma "técnica literária", comum na época, para debater questões social, política e religiosamente relevantes e indicar as interpretações e soluções "corretas".

Gonçalo Álvares, que se refere aos indígenas comumente como "negros" (além de usar o termo "gentios"), constata diferenças enormes entre os nativos e os portugueses. Mateus Nogueira, que prefere os conceitos de "gentio" e "índio", tenta convencer o interlocutor da importância da missão: "Todo o homem é uma mesma natureza, e todo pode conhecer a Deus e salvar sua alma" (apud Leite, 1954, p.82). Álvares insiste numa explicação para o enigma da diferença entre os "mais polidos", que "sabem ler, escrever, tratam-se limpamente, souberam a filosofia, inventaram as ciências", e "estes" que "nunca souberam mais que andarem nus e fazerem uma frecha" (ib., p.92, 93). Mateus nega a suposição de Gonçalo, de que há um "entendimento" naturalmente desigual entre uns e outros. A razão por que entre "os romanos e outros gentios" existe "mais polícia" deve-se, segundo ele, à "melhor criação", ao fato de eles "criarem-se mais politicamente" (ib., p.93).

Sabemos que a palavra "negro" era ainda casualmente usada como referência a grupos indígenas até o século XVIII. Sabemos também que, em várias partes da Ásia, as populações locais continuavam a ser chamadas de negros até o século XVIII. Forbes (1993, p.73, 75) cita um decreto editado em Goa (1774) que proibiu o uso do termo "negro" como forma de denominação dos "nativos".

Mas não apenas os portugueses e espanhóis chamavam as populações locais, "recém-descobertas" em ultramar, de "negros". Segundo Friederici, nos primórdios da colonização inglesa, os termos *"niggers"* e *"blacks"* eram também aplicados para os indígenas da Índia. E houve quem denominasse os índios norte-americanos de *"niggurs"*. Forbes (1993, p.209) demonstrou ainda que, em Virginia, a palavra *"mulatto"* era usada inicialmente tanto para filhos de europeus com indígenas quanto para descendentes de africanos e indígenas. Na primeira metade do século XVII, o viajante austríaco Fernberger usava o termo *"Schwarze"* não apenas para referir-se aos indígenas do Brasil, da Patagonia, mas também ainda àqueles das Filipinas (cf. Friederici, 1949, p.449).

[29] Apenas no fim da vida o jesuíta Manuel da Nóbrega tornou-se um opositor da escravidão indígena. Segundo Pimentel (1995, p.241), no último período de seu provincialato decidiu recusar-se a ouvir a confissão de pessoas que tivessem escravos indígenas. Isso não significa que o jesuíta tenha criticado a escravidão como instituição. Ao contrário: ele próprio se empenhou em organizar escravos para o trabalho nas propriedades da ordem: "[...] e digo que se Sua Alteza nos quizesse mandar dar uma boa dada de terras, onde ainda não for dada, com alguns escravos de Guiné, que façam mantimentos para esta casa, e criem criações [...]. Escravos da terra não nos parece bem tê-los por alguns inconvenientes. Destes escravos de Guiné manda ele trazer muitos à terra" (apud Vainfas, 1986, p.73).

Gonçalo, não contente com a resposta, indaga a origem da "pior criação", que fez com que os indígenas ("negros") não tivessem a "mesma polícia" que os outros. Mateus recorre à explicação bíblica. Mesmo não fazendo nenhuma alusão explícita à questão da cor nem à escravidão, a simples citação da "maldição de Ham", num contexto em que os indígenas ainda eram vítimas constantes de escravizações e eram chamados de negros, demonstra a força ideológica que tal reinterpretação bíblica havia assumido:[30]

> Isso podem-vos dizer chãmente, falando a verdade, que lhes veio por maldição de seus avós, porque estes cremos serem descendentes de Cam, filho de Noé, que descobriu as vergonhas de seu pai bêbado, e em maldição, e por isso, ficaram nus e têm outras mais misérias. Os outros gentios, por serem descendentes de Sem e Jafete, era razão, pois eram filhos de bênção, terem mais alguma vantagem (apud Leite, 1954, p.93, 94).[31]

O texto "Diálogos das grandezas do Brasil", de 1618, atribuído a Ambrósio Fernandes Brandão (1930, p.81), repete o estilo de perguntas e respostas como método para divulgar as reflexões do autor sobre várias questões importantes na colônia. O segundo diálogo começa com a exaltação das excelentes características climáticas do país. Brandonio, "o sábio", explica: embora grande parte do Brasil se encontre entre o "tropico de Cancro e de Capricornio", há um fator que faz com que essas terras não sofram os efeitos maléficos do ardor da "zona tórrida". E prossegue: os antigos grandes filósofos, que acreditavam ser toda a "zona tórrida" inabitável, desconheciam o efeito dos "ventos frescos" nessa região. Estes não refrescariam apenas o clima, mas marcariam também a existência humana no lugar: "[...] os quaes são poderosos pera resfriarem os ares; de maneira que causam um temperamento tão singular, pera a humana natureza, que tenho por sem duvida ser esta zona mais sadia e temperada que as mais".[32]

---

[30] Em controvérsia com o padre Quirício Caxa, em 1567, Nóbrega já se mostra crítico a respeito de derivar argumentos da história bíblica de Noé que possam justificar uma espécie de hereditariedade da condição de escravo: "porque grande absurdo seria dizer ser toda a geração de Cam escravos das outras gerações *iure perpetuo*" (apud Leite, 1954, p.30).

[31] Mateus vê nessa "falta de polícia" uma vantagem para o projeto missionário: "Mais fácil é de converter um ignorante que um malicioso e soberbo. A principal guerra, que teve a Igreja, foram sobejos entenderes: daqui vieram os hereges e os que mais duros e contumazes ficaram; daqui manou a pertinácia dos judeus que, nem com serem convencidos por suas próprias Escrituras, nunca se quiseram render à fé" (Nóbrega apud Leite, 1954, p.94, 95).

Ao longo debate que se segue, Alviano "obriga" Brandonio a sofisticar suas idéias para explicar detalhadamente as razões da existência de cores tão diferentes entre os seres humanos. Brandonio afirma que Adão e Noé eram de cor branca. Constata que pais brancos geralmente não produzem filhos negros (ib., p.85); Alviano contradiz, referindo-se a casos de mulheres brancas que – segundo ele, por força da imaginação no "acto venereo" – conceberam filhos negros.[33] Brandonio não questiona a veracidade desses casos. Para ele trata-se de "incidentes": nas gerações seguintes a cor branca voltaria a se impor, e explica que o efeito do sol, devido ao ângulo dos raios solares na região do equador, "faz mais impressão nos seus moradores". É nesse fator que se localiza, para ele, "a causa verdadeira da côr negra e cabello retorcido" (ib., p.87).

Ao questionamento de Alviano sobre por que os portugueses que vivem na África há muitos anos ainda não se terem transformado em negros, Brandonio responde que a mudança de cor é um processo mais longo. Mesmo assim, afirma ele, já se pode notar uma certa transformação de africanos que foram levados para a Península Ibérica. Da mesma forma, acredita que os filhos de portugueses já nascidos na "Guiné" "vão logo tomando a côr mais baça, e pelo conseguinte os netos; pelo que se, em decurso de pouco mais de cem annos que os Portuguezes cursam aquella navegação, se mostra *tanta mudança na côr naquelles* que a frequentam..." (ib., p.88, grifo do autor).

No momento seguinte de suas explicações, Brandonio liga, finalmente, a existência da cor negra à questão bíblica do dilúvio, sem explicitar, porém, a condenação à escravidão contida na "lenda de Noé". Segundo ele, depois do dilúvio, os filhos e netos de Noé se dividiram "pela redondeza da terra":

> os descendentes do perverso Cham e seu filho Chanão vieram a povoar pela costa africana nesta chamada torrida zona [...]. E assim, havendo sido povoada aquella costa destas gentes de tantos seculos de annos a esta parte, que muito é que os raios do sol, dos quaes são visitados duas vezes no anno rectamente, andando-lhe sempre vizinho, *lhes tornasse a côr branca, que primeiramente tinham herdado de seus paes e avós nesta negra*, que agora lhes vemos (Brandão, 1930, p.88; grifo do autor).

Depois esclarece em detalhes a transformação, pela força do calor, do branco em preto e do cabelo liso em cabelo crespo. Trata, portanto, esse fenômeno como um processo primordialmente "físico-natural": "pois é certo que qualquer cousa, se fôr queimada, posto que branca, se torna preta e da mesma maneira digo que o mesmo sol foi e é a causa de terem o cabello retorcido, pois temos bem experimentado que qualquer cabello, que fôr chegado ao calor do fogo, se frange logo e faz retorcido". Alviano (ib., p.88, 89), que se mostra sempre apreensivo e disposto a aprender com as explicações do mestre, retoma a situação na colônia e pergunta por que, então, a costa do Brasil "é povoada de gente de côr baça", já que os habitantes dessas terras "vivem debaixo do mesmo parallelo", "dentro do coração desta torrida zona".

Às condições climáticas desfavoráveis da "Guiné", Brandonio opõe a salubridade do Brasil;[34] tal diferença se refletiria também nos seres humanos que vivem na mesma latitude geográfica separados pelo Atlântico:

> [...] e assim digo que todos os habitantes por esta costa do Brasil e Indias teriam a mesma côr preta e cabello retorcido, que têm os outros que habitam a costa opposita da Africa, senão foram os ventos frescos com que toda esta costa é lavada de ordinario; com os quaes se resfriam os ares e terra, de maneira que não deixam lugar pera

---

[32] De acordo com Brandão (1930, p.81), Brandonio continua: "porque o calor, que nella causa o sol de dia, é temperado com a humidade da noite; e tambem porque Saturno e Diana, planetas por qualidade frios, fazem nestas partes mais influencia, por se communicarem nellas por linhas mais rectas". Brandonio chega a aproximar as condições naturais do Brasil das descrições bíblicas do paraíso: "E é tanto isto assim que não faltam autores que querem affirmar sua rezão estar nesta parte situado o paraiso terreal [...]".

[33] Vimos que essa idéia estava bastante divulgada ainda no século XVIII, cf. autores como Gumilla e Le Cat, cap. 2.

[34] Nóbrega já enfatizava as condições sadias da natureza no Brasil: *"Questa terra (come ho già scritto a V. R.) è molto sana per habitare et così confermo adesso dicendo che mi pare la migliore che si possa trovare, perciochè da che samo qua non ho inteso che sia morto nissuno di febbre, mas solamente per vecchizza et molti per mal francese o per hidropesia. L'acqua per esser li nutrimenti humidi è molto bona. La terra naturalmente è calda et humida, per star più sano bisogno affaticarsi et sudare come fa il Padre Navarro"* (apud Leite, 1956, p.168, 169).
A criação de uma oposição entre condições climáticas favoráveis no Brasil e adversas na África deve-se, de um lado, à fundamentação ideológica do projeto colonial e, de outro lado, a experiências negativas das missões na África: muitos dos primeiros missionários adoeceram, outros tantos morreram. Cf. as palavras de Farinha (1942, p.165, 166) sobre a missão no Congo: "Ignoravam-se ao tempo os perniciosos efeitos do sol ardente, das cacimbas, de certas comidas tropicais e da falta de asseio, como se desconheciam a causa e tratamento do paludismo e diarréias, tão freqüentes no insalubre Congo. Não houve um só padre, dos que partiram em 1490, que não adoecesse gravemente no primeiro ano, chegando a temer-se que não ficasse nenhum vivo, tal a violência das enfermidades. Às doenças físicas juntaram-se cruelmente os desgostos e o desalento, causados pelo procedimento inesperado do rei; e tais êles foram que, dois ou três anos depois, já não existia no Congo um só dos missionários ali chegados em 1491. A maioria morreu e os restantes, mais mortos que vivos, embarcaram para a Metrópole".

que o sol com seus raios obre nella o effeito que faz na outra de Guiné (Brandão, 1930, p.89).

Ao comentário de Alviano, que lembra relatos de "pessôas dignas de fé" sobre a existência de ventos frescos também na costa ocidental africana, Brandonio responde o seguinte:

> É verdade que muita parte desta costa não carece de ventos, mas esses todos se lhe communicam por cima da terra; porque como os ventos mais ordinarios desta zona são Léstes, aos que habitamos esta costa do Brasil vêm da parte do mar, sendo, por esse respeito, frigidissimos e frescos, *e aos da costa de Guiné vêm por cima da terra; e assim trazem comsigo os ruins vapores e calor da mesma terra* de onde nasce serem aquellas partes tão doentias e de tão ruim habitação pera aquelles que as frequentam, sendo, *pelo opposito, a do Brasil muito sadia e accomodada pera a natureza humana,* do que é a verdadeira causa os ventos frescos que de ordinario da parte do mar nella cursam [...] pelo que não ha duvida de ser esta uma das rezões[35] pera os moradores e naturaes do Brasil terem a côr baça, e não preta, como têm os de Guiné. (Brandão, 1930, p.90; grifo do autor).

O diálogo escrito por Brandão (ib., p.100, 101) termina com uma nova glorificação da condição quase paradisíaca do Brasil. Em oposição à "terra doentia e de ruim habitação" da África, as "terras do Brasil" são elogiadas como "mais sadias e de melhor temperamento que todas as demais". Brandonio recorda ainda que há poucas doenças[36] e estas são todas facilmente curáveis. Diz também que desconhece a existência de piolhos, pulgas e percevejos no Brasil. Por fim, quando Alviano se mostra convencido da sapiência de seu mestre, segue-se um convite sutil para que os portugueses tentem a fortuna na colônia: "Só por gozar da falta dessas cousas podia homem largar Portugal, aonde tanta molestia dão e vir-se a viver no Brasil" (ib., p.112).

Um terceiro diálogo anônimo – "Nova, e curiosa relação de hum abuzo emendado ou evidencias da razão; expostas a favor dos homens pretos em hum dialogo entre hum Letrado, e hum Mineiro, de 1764" – revela mais uma vez as opiniões populares acerca das características diferentes dos africanos. Tais opiniões encontravam-se aparentemente ainda muito vivas na segunda metade do século XVIII. Nessa conversa, que supostamente teve lugar em Portugal,[37] um "mineiro", dono de escravos no Brasil, busca a orientação de um "letrado" para resolver um problema pessoal. No fundo, ele quer saber se deve cumprir uma promessa feita a um de seus escravos anos atrás: iria libertá-lo depois de dez anos de serviço. Como o escravo revelou-se um bom e fiel trabalhador, o mineiro não quer perder seus serviços e pensa em usá-lo durante mais 15 ou vinte anos.[38] O letrado português mostra-se chocado: critica e abomina a postura do mineiro. Este despede-se um tanto contrariado, paga os oito tostões pela consulta e diz que faria o que bem entendesse.

Antes de o mineiro revelar a verdadeira questão que o levou a consultar o letrado, ele "testa" as idéias do seu interlocutor sobre os escravos negros, sem esconder sua própria opinião. O mineiro insiste em constatar que existe uma diferença fundamental entre brancos e negros: "pois nós os brancos somos descendentes de Adão, e os negros são descendentes de Cain,[39] que foy negro, e morreo amaldiçoado pelo mesmo Deos, como consta da Escritura" (apud Dias, 1996, anexo II, p.2).

O letrado, por sua vez, defende com veemência a unidade da espécie humana. Adverte que mesmo os filhos de Caim são descendentes de Adão e que a *Bíblia* não atribui a cor negra ao pecador amaldiçoado:

> He certo que todos os brancos são descendentes de Adaõ, e tambem he igualmente certo que todos os racionaes delle descendem, ou sejaõ pretos, ou pardos, ou foscos, ou vermelhos, ou verdes, ou azues, &c. Tenha hum homem a côr que tiver, he certo que he filho de Adaõ. Ainda seguindo o que V.m. mesmo diz, são os pretos descendentes de Adaõ. Pois se os pretos descendem de Cain, e Cain foy filho de Adaõ, segue-se que descendem, e são tambem filhos de Adão. Agora que Cain fosse amaldiçoado, he de Fé; mas que elle fosse negro, e os pretos seus des-

---

[35] "A outra rezão" Brandonio localiza no fato de que "os moradores desta costa do Brasil não são tão antigos na povoação della como são os negros da opposita costa de Guiné". Estes são "filhos de Cham", e fixaram-se na "zona tórrida" da África. Como não se tinha notícia dos habitantes do Brasil na Bíblia, podia-se concluir que eram "gentes adventicias" que tinham chegado posteriormente nesta região onde até então, devido à existência dos "ventos frescos", "se livra[va]m seus moradores de terem tambem côr preta e cabello retorcido" (Brandão, 1930, p.91).

[36] A única doença grave – "as bexigas" (varíola) – foi, relata Brandonio, trazida de fora: mais especificamente do reino do Congo e de Arda (Brandão, 1930, p.104).

[37] A publicação anônima desse texto (1764) deu-se três anos após a proibição de traficar escravos para Portugal.

[38] O escravo, desconfiando da intenção do senhor, tornou-se insolente e preguiçoso, a ponto de o "mineiro" decidir vendê-lo para o Brasil. O escravo, por sua vez, ingressou na irmandade de Nossa Senhora do Rosário, que, entre outros privilégios, podia impedir a venda de seus irmãos para fora de Portugal. Furioso, o "mineiro" chegou a pensar em mandar o escravo secretamente para o Brasil. Ao se confessar na igreja, o "mineiro" foi criticado severamente pelo padre. Perturbado e inseguro, resolveu procurar um "letrado" para tirar suas dúvidas.

[39] Quero chamar a atenção para o fato de que aqui – mais uma vez – ocorre uma confusão entre os personagens bíblicos de Ham e Caim (cf. tb. cap. 1, p.78). Aliás, no texto, nem o "letrado" se dá conta da fusão das duas histórias de maldição.

> cendentes, he que eu tomára saber adonde V.m. achou esta noticia! (apud Dias, 1996, anexo II, p.2).

À resposta do mineiro – "He cousa, que desde rapaz sempre ouvi dizer" (ib., p.2) –, o letrado contrapõe a imagem bíblica que fala da divisão dos descendentes de Noé após o dilúvio:

> He certo, e de Fé, que no Diluvio Universal morreraõ todos os homens, mulheres, e meninos, ficando só com vida oyto; a saber: Noé, sua mulher, tres filhos e tres mulheres, que o eraõ dos mesmos filhos. He tambem certo, que da Escritura naõ consta, que alguns delles fosse preto; logo os pretos naõ saõ pretos por serem descendentes de Cain (apud Dias, 1996, anexo II, p.2, 3).

O letrado questiona até hipóteses climáticas a respeito da origem das diferentes cores. Cita alguns personagens míticos e históricos para enfatizar o valor dos seres de cor negra (por exemplo, a rainha de Sabá, um dos três Reis Magos, São Benedito, Santa Efigênia, os negros que lutaram em seus regimentos para expulsar os holandeses do Brasil). Afirma que o *"accidental da côr"* não os priva das honras merecidas, e critica mais uma vez o pensamento do mineiro:

> Senhor, os pretos naõ saõ nossos escravos porque saõ pretos. Tambem os Mouros saõ escravos, e mais naõ pretos; os mulatos, Canarins, Chinas, e outros saõ escravos, e naõ saõ pretos. Algum dia tambem os Tapuyas do Pará se reputavaõ como escravos, e mais naõ eraõ pretos (apud Dias, 1996, anexo II, p.3, 4).

As interpretações e reflexões a respeito da origem das diferenças humanas contidas nos três diálogos citados inserem-se perfeitamente no quadro do paradigma religioso-naturalista. Apesar de algumas divergências entre si, revelam que até o século XVIII a questão da cor não era tratada como um dado puramente biológico. Mesmo as explicações geográfico-climáticas não estavam ainda totalmente desconectadas de imagens religiosas simbólicas a respeito do branco e do preto/negro. O texto de A. F. Brandão, de 1618, antecipa, em certa medida, alguns aspectos das interpretações que apareceriam, de forma mais sofisticada, nas obras dos filósofos do século XVIII. Vimos que Buffon e Herder recorriam igualmente à "tese" dos "ventos frescos" para explicar as diferenças de cor entre seres humanos que vivem na mesma latitude geográfica (cf. cap. 2). Os três diálogos indicam ainda que a associação entre negro e escravo já tinha criado raízes profundas no imaginário popular e sugerem implicitamente a integração no mundo cristão como meio de superar lenta e gradualmente as marcas da desigualdade. Sob essa óptica, afirmava-se a possibilidade de "branquear" um sujeito "escurecido".

Vimos que a "referência ao negro" foi-se transformando numa justificativa popular para a escravização. O padre Antônio Vieira (1608-1697), que diferentemente de Nóbrega opôs-se desde cedo à escravidão indígena, já não relacionava os índios à "lenda de Noé". No "Sermão da primeira dominga da Quaresma" (1662) recriminou severamente os senhores pelo fato de, a fim de encobrir sua avidez, chamarem os indígenas de "negros": "Mas nada disto basta para moderar a cobiça e tirania dos caluniadores, porque dizem que são negros e hão de ser escravos" (apud Vieira, 1940, p.398).

O pensamento de Vieira era marcado, de um lado, pelos seus projetos missionários e, de outro, pelas suas ambições políticas (amigo e conselheiro pessoal do rei D. João IV). Mesmo que Vieira, como todos os outros religiosos da época, soubesse, pelos estudos da Bíblia, que a escravidão era uma instituição "contra a natureza" (cf. Molina) ou, no mínimo, "contra a primeira intenção da natureza" (Aquino), o tráfico e o uso de escravos africanos para a realização do grande projeto cristão na colônia pareciam-lhe algo inquestionável. O discurso de Vieira, voltado para a metrópole, não deixava sombra de dúvida. A famosa expressão formulada numa carta de 1684 – "sem negros não há Pernambuco, e, sem Angola, não há negros" – é apenas uma prova do pragmatismo e da intransigência desse jesuíta.[40]

Nos sermões proferidos aos escravos, Vieira tenta explicar a origem da existência, e a manutenção, de tanta diferença em uma única comunidade cristã. Recorrendo ao argumento de Santo Agostinho, que demonstrava serem as quatro letras do nome Adão idênticas às iniciais das quatro direções do mundo em grego, Vieira fundamenta a descendência comum de todos os seres humanos.

---

[40] Cf. a resposta de Vieira a uma consulta do secretário real sobre a política em relação aos palmarinos: "porque sendo rebelados e cativos estão e perseveram em pecado contínuo e actual, de que não podem ser absoltos, nem receber graça de Deus, nem se restituírem ao serviço e obediência de seus senhores, o que de nenhum modo hão-de fazer. [...] Porem esta mesma liberdade assim considerada seria a total destruição do Brasil, porque conhecendo os demais negros que por este meio tinham conseguido o ficar livres, cada cidade, cada vila, cada lugar, cada engenho, seriam logo outros palmares" (carta de 2/7/1691; apud Azevedo, 1925/1928, II, p.639).
Numa defesa histórica (1662) da supressão da escravidão indígena, o jesuíta enfatizou mais uma vez que não era contra a instituição da escravidão em si. Ele acabava de ser expulso do Maranhão juntamente com os outros irmãos da Companhia de Jesus por causa da discordância com os senhores da região: "Não é minha tenção que não haja escravos; [...] Mas porque nós queremos só os lícitos e defendemos os ilícitos, por isso nos não querem naquela terra e nos lançam dela. [...] Nós queremos que tenham escravos, mas sem demónio" (Vieira, 1940, p.399, 400). Hoornaert (1983, p.260) cita duas cartas de Vieira (1659, 1660) em que o jesuíta pediu pessoalmente ao provincial do Brasil "alguns escravos de ambos os sexos" para trabalharem nas fazendas da ordem no Maranhão.

Postula a idéia de que durante dois mil anos todos os homens tinham a mesma cor (branca) e de que a aparição da cor negra se devia a uma lenta adaptação climática dos descendentes de Ham que foram morar na África:

> [...] assim como em todo o nome de Adão, "ruber", estava rubricada a memória do Pai e sangue comum de que descendiam, assim a cada letra do mesmo nome respondessem *os diversos climas do Mundo, que lhe haviam de variar as côres*, para que na variedade da côr se não perdesse a irmandade do sangue. Por espaço de dois mil anos foram da mesma côr todos os homens, até que, habitando as duas Etiópias os descendentes do segundo filho de Noé, começaram muitos deles a ser pretos. (Vieira, 1940, p.109; grifo do autor).

Mesmo que a mera alusão à "lenda de Noé" já revele um julgamento valorativo na explicação da origem da diferença, Vieira (ib., p.112-116) faz questão de argumentar que a *Bíblia* não reserva um tratamento específico para pessoas de cores diferentes.[41] O jesuíta cita a negra rainha de Sabá e o rei mago do Oriente, que teria construído o primeiro templo para a Mãe de Deus na Índia, como representantes dignos e louváveis de pessoas de cor de pele negra. E insiste:

> E entre cristão e cristão não há diferença de nobreza nem diferença de côr. Não há diferença de nobreza, porque todos são brancos. Essa é a virtude da água do baptismo. Um etíope se se lava nas águas do Zaire, fica limpo, mas não fica branco: porém na água do baptismo sim, uma coisa e outra: Asperges me hyssopo et mundabor; ei-lo aí branco (Vieira, 1940, p.399).

Vieira refere-se aqui a um trecho do Salmo de David (51:9) para falar da força transformadora do batismo: a água benta, aplicada com a tradicional erva hissope, purificaria as pessoas, torná-las-ia mais brancas que a neve (*Asparge me hyssopo, et mundabor lavabis me, et super nivem dealbabor*). Associações entre batismo e branqueamento eram um recurso retórico constante nos escritos e nas pregações dos jesuítas não apenas no Brasil. Assim, o padre francês Jacques Bouton descreveu, em 1640, o projeto de missão no Caribe com a fórmula de "branquear os mouros pelo batismo" (apud Hofmann, 2000, p.37; trad. do autor). E Alonso de Sandoval (1576-1652), reitor do colégio jesuíta de Cartagena (atual Colômbia), explica que sua obra "*Naturaleza, policia sagrada i profana,...*" teria como objetivo "transformar, senão a tez do corpo" (que ele reconhece ser uma tarefa difícil), "o rosto da alma numa singular brancura de graça" (Sandoval, 1627, p.9).

---

[41] Vieira (1940, p.117) cita também a frase bíblica *"Negra sum, sed formosa"* do Cântico dos Cânticos (cf. tb. cap. 1, nota n° 21) para enfatizar, mais uma vez, que a cor negra é, em primeiro lugar, um produto do clima: "Até aqui a que em trajo pastoril representava a Virgem, Senhora nossa, a qual com as mesmas palavras confessa ser a côr preta natural da sua pátria, e sua; porque a Palestina, como vizinha ao Egipto e à África, por razão do clima mais exposto aos ardores do sol, participa da côr com que êle costuma tostar e escurecer a brancura, como logo acrescentou a mesma pastora".

Embora Vieira defenda a idéia de que a cristandade não faz nenhuma distinção valorativa entre "o branco" e "o negro", fica evidente a preferência do jesuíta pelo símbolo da pureza e do divino. A propagação, por Vieira, da supremacia do branco deve ser vista, contudo, no contexto de um pensamento que concebia o mundo natural como permeado pela vontade divina. Em tal modelo, a escravidão é concebida e defendida como uma chance, uma prova ou um remédio que possibilita aos escravos se livrarem de sua "condição negra" e encontrar o caminho que conduz ao reino de Deus.

Nos sermões de Vieira (1940, p.37, 77) não faltam trechos em que as interpretações geográfico-climáticas se misturam ou cedem lugar a julgamentos ético-religiosos. Ao se referir às condições de vida dos negros, por exemplo, o jesuíta faz comparações impregnadas de normatividade: "E como a natureza gerou os pretos da mesma côr da sua fortuna [...]" ; ou: "O vosso hábito é da vossa mesma côr". Quando tenta convencer os negros de que a sua existência no Brasil, mesmo na condição de escravos, é melhor do que seria na África, relaciona a vida sem Deus na África à escuridão e ao inferno:

> Dizei-me: vossos pais, que nasceram nas trevas da gentilidade e nela vivem e acabam a vida sem lume da fé nem conhecimento de Deus, aonde vão depois de mortos? Todos, como já credes e confessais, vão ao inferno, e lá estão ardendo e arderão por tôda a eternidade (Vieira, 1940, p.26).

Vieira (ib., p.55) compara o cativeiro dos filhos de Israel, no Egito, à situação dos escravos no Brasil. Mas, diz ele, em ambos os casos o cativeiro é apenas parcial, já que o senhor consegue dominar apenas o corpo, não a alma do escravo. Retomando a divisão aristotélica e estóica clássica (Sêneca) entre matéria e espírito, Vieira argumenta que "o nome de peça não compreende a alma do escravo". Conseqüentemente, os negros seriam livres no espírito, que para ele constitui a "metade" mais importante da existência humana:

> De maneira, irmãos pretos, que o cativeiro que padeceis, por mais duro e áspero que seja ou vos pareça, não é cativeiro total ou de tudo o que sois, senão meio cativeiro. Sois cativos naquela ametade exterior e mais vil de vós mesmos, que é o corpo; porém na outra ametade interior e nobilíssima, que é alma, principalmente no que a ela pertence, não sois cativos, mas livres (Vieira, 1940, p.55).

O padre reconhece, porém, a dureza do destino dos escravos. Chama a compra e venda de escravos de "trato desumano" (ib., p.48) e até questiona retoricamente a justificativa de escravizar os negros por serem oriundos da "zona tórrida":

> E pode haver maior inconsideração do entendimento, nem maior êrro do juízo entre homens, que cuidar eu que hei de ser vosso senhor, porque nasci mais longe do Sol, e que vós haveis de ser meu escravo, porque nascestes mais perto? (Vieira, 1940, p.399).

Chama o trabalho no engenho de "doce inferno" e compara-o às dores da paixão de Cristo (ib., p.30-31, 37). Ao construir paralelismos bíblicos, Vieira procura transformar os sofrimentos constatados numa proposta de solução espiritual para a condição negra e escrava:

> Em um engenho sois imitadores de Cristo crucificado – *Imitatoribus Christi crucifixi* – porque padeceis em um modo muito semelhante o que o mesmo Senhor padeceu na sua cruz, e em tôda a sua paixão. [...] A paixão de Cristo parte foi de noite sem dormir, parte de dia sem descansar, e tais são as vossas noites e os vossos dias. Cristo despido, e vós despidos; Cristo sem comer, e vós famintos; Cristo em tudo maltratado, e vós maltratados em tudo. Os ferros, as prisões, os açoites, as chagas, os nomes afrontosos, de tudo isto se compõe a vossa imitação, que se fôr acompanhada de paciência, também terá merecimento de martírio (Vieira, 1940, p.31).

Vieira (ib., p.75-77) esclarece: "a Paixão de Cristo teve dois fins: o remédio e o exemplo". E exorta os escravos a "imitar a paciência de Cristo": os cativos não deveriam servir "de má vontade"; "se servis com boa vontade, conformando a vossa com a divina, sois verdadeiros servos de Cristo". Vieira cita, em latim, a "Primeira Epístola de Pedro", que ordena aos servos serem obedientes "não apenas aos bons e afáveis, mas também aos impertinentes" (cf. tb. cap. 1, nota 63) e traduz: "Escravos, estai sujeitos e obedientes em tudo a vossos senhores, não só aos bons e modestos, senão também aos maus e injustos" (ib., p.75).

À conquista da liberdade do corpo, Vieira (ib., p.65, 66) opõe a conquista da liberdade da alma. Enquanto "para resgatar do cativeiro do corpo, basta dar outro tanto oiro ou prata", não há dinheiro suficiente para conseguir a verdadeira salvação: era preciso que Cristo tirasse "das mãos do demónio a escritura do cativeiro". Se os escravos cumprissem seu dever cristão nesta terra, eles poderiam usufruir dessa "alforria eterna":[42] "[...] favor e providência muito particular é da Virgem Maria que vos conserveis no mesmo estado e grandes merecimentos dele, para que *por meio do cativeiro temporal consigais, como vos prometi, a liberdade ou alforria eterna*" (ib., p.78; grifo do autor). Tal seria o caminho para alcançar a verdadeira salvação.

O jesuíta Jorge Benci (1650-1708), nascido em Rimini, dedicou um livro – *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos* – à reflexão teológica sobre os fundamentos e a moralidade da sociedade escravista. Fiel à Bíblia, Benci atribui o surgimento da escravidão ao pecado de Ham:

> [...] visto que a servidão e cativeiro teve sua primeira origem do ludíbrio, que fez Cam, da desnudez de Noé seu pai. Sabido é, que dormindo este Patriarca com menos decência descoberto, vendo Cam, e escarnecendo desta desnudez, a foi publicar logo a seus irmãos; e em castigo deste abominável atrevimento foi amaldiçoado do Pai toda a sua descendência, que no sentir de muitos é a mesma geração dos pretos que nos servem; e aprovando Deus esta maldição, foi condenada à escravidão e cativeiro (Benci, 1977, p.64, 65).

Benci (ib. p.178-180) não procura "explicar" as características específicas das pessoas negras. De vez em quando, deixa escapar um comentário lateral ou um julgamento genérico, tal como: "E como os Pretos são sem comparação mais hábeis para todo o género de maldadess [sic], que os Brancos [...]";[43] "[e] como não há nação mais inclinada e entregue aos vícios, que a dos Pretos..."; ou ainda: "A razão desta grande propensão dos Pretos à impudicícia não só lhes vem do clima quente em que nascem, mas muito mais do pouco temor de Deus e pejo dos homens, que neles há".

Na maior parte da obra, porém, Benci (ib., p.213, 220, 223) estende-se sobre a organização correta da vida entre senhores e escravos. Como Vieira, sabe que a escravidão não é defendida na Bíblia como objetivo da existência humana. Reconhece que "o estado mais infeliz, a que pode chegar uma criatura racional, é o do cativeiro". Compara a escravidão ao "inferno"; cita Aristóteles, para quem "o cativeiro" era "maior mal que a morte", e lembra ainda que "antigamente os Cristãos da primitiva Igreja, logo que recebiam o baptismo, davam liberdade a seus servos, parecendo-lhes que com a liberdade da lei de Cristo não estava bem o cativeiro".

---

[42] Em outra comparação alegórica, Vieira (1940, p.51) sublinha a obra de libertação das irmandades negras: "[...] que a vossa irmandade da Senhora do Rosário vos promete a todos uma carta de alforria, com que não só gozeis a liberdade na segunda transmigração da outra vida, mas também vos livreis nesta do maior cativeiro da primeira".

[43] "É que os Brancos para serem bons Mestres da arte de pecar, necessitam de lições mui repetidas, e por isso é necessário que freqüentem por largo tempo as classes do ócio; e os Pretos não necessitam de muito tempo. Com quatro dias de lição ficam Mestres em artes e Doutores da malícia" (cf. Benci, 1977, p.178).

A conclusão do autor, que também fecha o livro, traça os limites de sua crítica e deixa claro o objetivo político de sua reflexão:

> Não quero persuadir com isto aos senhores a que façam o mesmo aos seus escravos. Senhores, eu não pretendo que deis liberdade aos vossos servos; que quando o fizésseis, faríeis o que fizeram os verdadeiros Cristãos. O que só pretendo de vós, é que os trateis como a próximos e como a miseráveis; que lhes deis o sustento para o corpo e para a alma; que lhes deis sòmente aquele castigo, que pede a razão; e que lhes deis o trabalho tal, que possam com ele e os não oprima. Isto vós peço, isto só espero, isto só quero de vós: *Panis, et disciplina et opus servo* (Benci, 1977, p.223, 224).

É, portanto, dentro do arcabouço ideológico do poder patrimonial sustentado na teologia que Benci procura resolver as questões pragmáticas de convivência entre senhores e escravos, tentando convencer os primeiros a conceder aos últimos um tratamento cristão adequado. Assim, propaga moderação na aplicação dos castigos. Propõe que a punição de "delitos graves e atrozes, que mereçam muito maior número de açoites", seja executada em partes: "isto é, trinta ou quarenta [açoites] hoje, outros tantos daqui a dois dias, daqui a outros dois dias outros tantos" (ib., p.163, 164). Apenas casos gravíssimos, que exijam maiores punições que açoites e ferros e induzam o senhor a desejar a pena de morte, devem ser entregues à Justiça.[44]

Para Benci (ib., p.138, 161), o castigo não deve ser um ato da "cólera", e sim muito mais um ato da "razão", cujo efeito desejável seria o de uma espécie de "medicina da culpa". O jesuíta adverte aos senhores que ponderem na aplicação dos castigos, de maneira que os escravos continuem temendo o castigo sem, contudo, endurecerem e se rebelarem demais contra o senhor. Os conselhos de Benci deixam transparecer claramente o castigo corporal como peça-chave para a manutenção das relações entre senhor e escravos:

> Haja açoites, haja correntes e grilhões, tudo a seu tempo e com regra de moderação devida; e vereis como em breve tempo fica domada a rebeldia dos servos; porque as prisões e açoites, mais que qualquer outro género de castigos, lhes abatem o orgulho e quebram os brios (Benci, 1977, p.165).[45]

Outro jesuíta de origem italiana que aqui viveu foi André João Andreoni (1649-1716), que publicou, sob o pseudômino de Antonil, o livro *Cultura e opulência do Brasil* (1711). De modo semelhante aos escritos de Benci, essa obra também contém partes que se lêem como uma espécie de manual para o tratamento de escravos. Ao ressaltar a importância do trabalho escravo no Brasil, Antonil (1982, p.89) cria uma metáfora que lembra a concepção aristotélica "naturalizada" a respeito da "complementaridade dos interesses"[46] entre senhor e escravo: "Os escravos são as mãos e os pés do senhor do engenho, porque sem eles no Brasil não é possível fazer, conservar e aumentar fazenda, nem ter engenho corrente".

Além de uma orientação "proverbial" básica que se resume na "aplicação dos tres PPP" ("pau, pão e pano"), Antonil recomenda aos senhores, de forma muito parecida à de Benci, não exagerar na execução dos castigos. Critica os excessos nas punições, inclusive com argumentos econômicos:

> Aos feitores de nenhuma maneira se deve consentir o dar couces, principalmente nas barrigas das mulheres que andam pejadas, nem dar com pau nos escravos, porque na cólera se não medem os golpes, e podem ferir mortalmente na cabeça a um escravo de muito préstimo, que vale muito dinheiro, e perdê-lo (Antonil, 1982, p.84).[47]

---

[44] Esse apelo para a regulamentação da execução da pena de morte visava a uma delimitação sutil do direito do senhor sobre a vida de seus escravos. Benci (1977, p.167; grifo do autor) estava ciente também de que os senhores do Brasil poderiam não consentir numa tal proposta: "Mas contra isto me oferece uma forte objecção, a qual nos Portugueses, que tão amantes são da honra e do pundonor, não pode deixar de fazer grande impressão e abalo. A objecção é esta: *Que entregar o servo criminoso à Justiça, não diz bem com a nobreza e fidalguia do senhor*" (grifo do autor). Ele faz questão de repetir que não quer tirar das mãos dos senhores o poder de decisão sobre a punição dos escravos.

[45] Benci (1977, p.185, 197) pede ainda moderação nos trabalhos exigidos dos escravos e debate longamente a questão de sua catequese. Reclama que muitos senhores impedem os escravos de assistirem à missa aos domingos e dias santos; esse é, aliás, o único ponto de conflito sério entre jesuítas e senhores a respeito da "escravidão de africanos" durante toda a época colonial. Como solução para o problema, ele sugere que os escravos possam trabalhar para seu próprio sustento nesses dias, mas não antes de terem ouvido a missa.

[46] Cf. as palavras de Aristóteles (1985, p.21): "[...] o escravo é parte de seu senhor – parte de um corpo, viva mais [sic] separada dele; logo há uma certa comunidade de interesses e amizade entre o escravo e o senhor quando eles são qualificados pela natureza para as respectivas posições [...]" (cf. tb. cap. 1).

[47] Antonil (1982, p.91) adverte também que punições exageradas podem levar à revolta dos escravos, que tentariam não apenas a fuga, mas também a vingança por meio de suas "artes diabólicas": "E se, em cima disto, o castigo for freqüente e excessivo, ou se irão embora, fugindo para o mato, ou se matarão per si, como costumam, tomando a respiração ou enforcando-se, ou procurarão tirar a vida aos que lha dão tão má, recorrendo (se for necessário) a artes diabólicas, ou clamarão de tal sorte a Deus, que os ouvirá e fará aos senhores o que já fez aos egípcios, quando avexavam com extraordinário trabalho aos hebreus, mandando as pragas terríveis contra suas fazendas e filhos [...]". Essa citação documenta não apenas o uso da "religiosidade africana" como arma contra os senhores, mas demonstra inclusive que mesmo os

Antonil propaga uma "relação paternal"[48] não apenas para prevenir tentativas de fuga, mas também para incentivar no escravo a propensão de receber os "castigos merecidos":

> O certo é que, se o senhor se houver com os escravos como pai, dando-lhes o necessário para o sustento e vestido, e algum descanso no trabalho, se poderá também depois haver como senhor, e não estranharão, sendo convencidos das culpas que cometeram, de receberem com misericórdia o justo e merecido castigo (Antonil, 1982, p.92).[49]

A imagem desse ideal é clara: as relações desejáveis entre senhor e escravo fariam parte de um modelo de pensamento mais amplo. Como referência servia a idéia de uma ordem hierárquica do universo entendida como expressão da vontade divina.

Status, cor e raça: branquear é preciso

A margem de ação dos missionários em relação à "escravidão negra" era delimitada pelos interesses, de um lado, da coroa e, de outro, dos senhores locais poderosos. O engenho, sendo o núcleo de produção fundamental da colônia, não podia ser posto em questão. Nessa sociedade, carente de estruturas formais legais e burocráticas, as pregações dos jesuítas concentravam-se na tentativa – tímida – de regulamentar algumas poucas práticas, sobretudo as punições,[50] sem pôr em

---

padres jesuítas não duvidavam da eficácia dessas "práticas mágicas" (cf. tb. o ideário da demonologia de Santo Agostinho, cap. 1).

[48] Com o objetivo de manter e cultivar essa imagem paternal, Antonil (1982, p.92) pronuncia-se também contra uma proibição genérica dos "folguedos" dos escravos e até incentiva os senhores a contribuir financeiramente para as festas das irmandades negras.

[49] Antonil (1982, p.90) destaca ainda o valor daqueles "que nasceram no Brasil, ou se criaram desde pequenos em casa dos brancos". Para o jesuíta, "qualquer deles vale por quatro boçais", mas "melhores ainda são, para qualquer ofício, os mulatos". Pondera, porém, que muitos deles abusam dos favores do senhor e tornam-se "soberbos e viciosos". Atribui, assim, aos mulatos uma margem de manobra de poder relativamente grande que o jesuíta comenta com o provérbio já existente naquela época: "O Brasil é inferno dos negros, purgatório dos brancos e paraíso dos mulatos e das mulatas".

[50] No seu livro *Etíope resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado*, editado em 1758, o jesuíta Manoel Ribeiro da Rocha critica o fato de os senhores ordenarem a aplicação de enormes quantidades de açoites (200 a 400): "[...] para o castigo ser bem ordenado quanto à qualidade, não deve passar de palmatória, disciplina, cipó e prisão; porque as mais qualidades de suplício, no governo doméstico, e econômico das famílias são reprovadas e proibidas; e nesta conformidade, não podem os senhores espancar com grossos bordões aos seus

risco a constelação local de poder. Os conflitos latentes deveriam ser resolvidos no interior das redes de relações do engenho. De certo modo, o esforço missionário dos jesuítas pode ser visto como um projeto de supervisão (e, em alguns aspectos específicos, de "reforma") do exercício do poder patrimonial, cobrando do senhor o cumprimento de suas "obrigações cristãs" para com seus escravos.

A definição do *status* social do "outro" era basicamente uma "questão caseira": da distribuição de tarefas e funções no engenho até a determinação de quem deveria, sob quais condições, conseguir a carta de alforria, tudo era tratado e negociado dentro da estrutura patrimonial. O pano de fundo ideológico para esse jogo de inclusão e exclusão provinha sobretudo das idéias dos letrados religiosos a respeito da "escravidão", de um lado e, de outro, a respeito do "branco" e do "negro".

Naquela época, as idéias de negro e de branco eram ainda permeadas por simbolismos repletos de conotações ético-religiosas e idéias climáticas. Sem dúvida, "o branco" funcionava como um julgamento moral (inclusão e exclusão); ao mesmo tempo, "o branco" era usado para expressar a tentativa de unir a humanidade (integração): estava na origem da espécie e era também o objetivo da existência humana. Mesmo que se negasse aos escravos negros uma integração completa nesta terra, existia a possibilidade de salvação; essa possível igualdade era projetada, contudo, no além, numa existência após a morte (cf. discurso de Vieira sobre a "alforria eterna").

Além disso, as interpretações correntes na época, a respeito das diferenças humanas, ainda não erguiam separações rígidas entre "o branco" e "o negro". Ao contrário: acreditava-se que a cor de pele de uma pessoa estivesse diretamente ligada às condições geográfico-climáticas que, em última instância, expressavam a sabedoria divina. Dessa forma, podia-se esperar que numa terra como o Brasil – considerada extremamente salubre e cristã por definição – a transformação das cores em direção ao branco seria apenas uma questão do tempo, sobretudo se houvesse casamentos entre indivíduos de cor de pele branca com outros de cor de pele negra. Assim, a idéia do branqueamento incentivava a crença de que futuras gerações pudessem superar a condição de "inferioridade".

Os viajantes europeus do século XIX mostravam-se surpresos diante da – aparente – possibilidade de ascensão social dos mestiços e da inter-relação pe-

---

escravos; porque isto é crueldade, e inumanidade". Rocha (1992, p.97) recomenda o uso de "varinhas delgadas, como as de marmeleiro, de que se usa na Europa; ou como os cipós delgados, de que usamos no Brasil", e também o uso da palmatória "sobre a mão pendente, ou levantada no ar, e não sobre ela, entalada e estendida no bofete".

culiar entre denominação de cor de pele e fatores como *status* e poder. Os relatos desses cientistas, provas de que os conceitos de branco e negro não representavam grupos sociais em si fechados, alertavam para o fato de que os limites entre as cores eram negociados nas relações de poder. O inglês H. Koster (1942, p.479, 480, 482, 517) que, além de ter sido viajante durante algum tempo, também foi fazendeiro no Brasil, chama a atenção para a falta de união entre os negros e mestiços. Durante suas "viagens ao nordeste do Brasil", entre 1809 e 1815, ele observou que os "africanos" alforriados tratavam seus escravos muitas vezes "de maneira inexoravel e mesmo cruel". Segundo esse autor, os "mulatos libertos" eram conhecidos como "maus senhores". Koster comenta também o sentimento de superioridade dos mulatos em relação aos "mamelucos" e o sentimento de inferioridade aos brancos devido à sua ascendência escrava. O autor ressalta ainda o desprezo dos "crioulos" para com os "africanos":

> A consideração com que as pessôas livres, de castas mestiçadas, são acolhidas, tende a aumentar o descontentamento dos seus irmãos escravos. Os africanos não sentem isso porque são considerados pelos seus irmãos de côr como seres inferiores, e a opinião publica estabeleceu uma linha entre ambos, de tal sorte que o escravo importado crê que o creôlo e ele não têm origem comum (Koster, 1942, p.510).

Vários autores estrangeiros da época (Koster, Rugendas, Kidder e Fletcher) afirmaram que no Brasil era possível aos negros ascender socialmente e ocupar quase qualquer cargo profissional. Os viajantes citaram algumas precondições que julgavam necessárias para alguém ter sucesso na vida: ser livre, possuir dinheiro, dispor de "méritos pessoais" e ter o apoio de famílias influentes.[51] Nas palavras do alemão Rugendas:

> Quando circunstâncias favoráveis, riquezas, relações de família, ou talentos pessoais tornam um homem recomendável, qualquer degradação da cor o faz *passar por branco*, tanto mais facilmente quanto os próprios brancos são muitas vezes bastante morenos (Rugendas, 1979, p.276; grifo do autor).

Rugendas (ib., p.275) chama a atenção para o fato de os libertos não gostarem de ser lembrados de sua ascendência escrava e de sua cor de pele: "qualquer alusão desdenhosa à sua cor, fere-lhes o orgulho e provoca-lhes a cólera".

---

[51] Ewbank (1976, p.106) registrou com surpresa o seguinte cenário numa das "casas de posto": "Jovens de cor entraram e sentaram-se sem hesitação na mesma mesa dos brancos, tomando parte na conversação em perfeito pé de igualdade". É claro que esse comentário não comprova um tratamento igual entre brancos e "pessoas de cor"; significativa, porém, é a expressão de surpresa contida nas palavras de Ewbank, que, aparentemente, contava com comportamentos discriminatórios mais ofensivos e intransigentes em relação a pessoas "não-brancas".

Os pesquisadores europeus registraram também o peculiar paralelismo entre as tentativas de ascensão social e ansiedade de "melhorar a cor" (Koster, 1942, p. 482) ou "aprimorar o sangue" (Spix, 1981, II, p.238). "Os mulatos e todas as outras pessôas de sangue mestiço", diz Koster, "desejam aproximar-se dos brancos e, quando possivel, estabelecer relações de parentesco" (Koster, 1942, p.484). Segundo Rugendas (1979, p.140), a maior ambição do negro liberto "reside na esperança de que seus descendentes possam um dia, através de uniões com raças menos escuras, integrar-se na população dos homens de cor e ter assim a possibilidade de obter empregos e dignidades". O desenhista alemão, que chegou com a expedição Langsdorff ao Brasil (1822-1825), conclui sua reflexão sobre os casamentos entre pessoas de cores (raças) diferentes com as seguintes palavras:

> "As ligações entre brancos e mulatas são freqüentes, principalmente porque, em sendo abastados, os pais casam de bom grado suas filhas com os brancos (...). Observa-se, em tudo isso, uma tendência constante das cores escuras para aproximar a sua descendência da cor branca, o que explica muitas coisas que o europeu estranha" (Rugendas, 1979, p.150).

A identificação entre posição social elevada e cor branca era, aparentemente, ainda permeada por ou associada a um ideário religioso que relacionava "brancura" com "pureza divina". "Deus te faz balanco [branco]" teria sido um dos cumprimentos que negros e mestiços trocavam entre si. Segundo nos informam as anotações do pintor e desenhista francês Jean Baptiste Debret (s.d., II, p.497), que viveu no Brasil entre 1816 e 1831, esta fórmula teria sido uma adaptação da saudação religiosa "Deus te faça santo", com a qual os senhores costumavam responder aos seus subalternos quando estes últimos pediam "a bênção, meu senhor".

Koster (1942, p.481) sentiu que no Brasil a percepção da cor diferia dos parâmetros aos quais estava acostumado. Nos "Regimentos de Milicia brancos", relata, "os oficiais só podem ser brancos, por força de lei mas, na pratica", continua, "bem pequeninas provas são feitas para que se elucide não haver mistura no sangue, e todos depressa são proclamados homens brancos".[52] Numa de suas viagens, o autor registrou, com certo espanto e incompreensão, a resposta que ouviu à sua pergunta, se um certo capitão-mor seria "mulato". O interrogado, que Koster descreveu como "homem de cor", respondeu: "Era, porém já não é!". E a pessoa justificou: "Pois, Senhor, um Capitão-Mor póde ser Mulato?". (ib., p.480) E Rugendas tenta dar uma interpretação ao uso maleável e ambíguo das denominações de cor que não correspondia ao "senso de objetividade" do autor:

---

[52] Koster (1942, p.480) observa também que para um "mulato" é possível entrar numa ordem religiosa, "desde que seus papeis digam que ele é branco, embora seu todo demonstre plenamente o contrario". Rugendas (1835, p.22; trad. do autor) constatou igualmente que as leis que excluíam os mulatos de cargos civis e eclesiásticos eram regras "sem eficácia". Elas seriam constantemente burladas pelo fato de que no Brasil, facilmente, "qualquer tonalidade de pele mais clara [...] é aceita como branca".

> Por mais estranha que pareça a afirmação que vamos fazer, cabe menos à vista e à fisiologia do que à legislação e à administração resolver sobre a cor de tal ou qual indivíduo. Os que não são de um negro muito pronunciado, e não revelam de uma maneira incontestável os caracteres da raça africana, não são, necessariamente, homens de cor; podem, de acordo com as circunstâncias, ser considerados brancos (Rugendas, 1979, p.145, 146).[53]

Estas citações e comentários indicam não apenas o amplo consenso social que a ideologia escravista tinha atingido, mas também a disseminação, inclusive entre os "não-brancos", de um ideal que hoje chamamos de "branqueamento": um ideário historicamente construído (uma "ideologia", um "mito") que funde *status* social elevado com "cor branca e/ou raça branca" e projeta ainda a possibilidade de transformação da cor de pele, de "metamorfose" da cor (raça). Ao atuar como interpretação do mundo (das relações sociais), esta construção ideológica foi fundamental para a manutenção da ordem social. Chamar a atenção para a cor de pele escura (ou "traços raciais negróides") de alguém era uma grave ofensa, sobretudo para aqueles que buscavam ascender socialmente. Enquanto as palavras "negro" e "preto" estavam intrinsecamente associadas à vida escrava, a cor branca estava ligada ao *status* de "livre".

A historiadora Hebe Maria Mattos (1998, p.93-98) analisou 65 processos jurídicos (do século XIX, nas províncias de Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo) e atentou para o fato de que em nenhuma ata aparece a categoria de "negro livre" (ou "preto livre"). Ou seja, o registro "branco" significava implicitamente ter "nascido livre". Num caso ao qual a pesquisadora deu destaque especial, um "homem livre", aparentemente descendente de africanos, é acusado de duplo suicídio. Chama a atenção o fato de que todos os testemunhos estavam de acordo de que o motivo pelo crime era vingança por um ato de humilhação: depois de um jantar na casa das futuras vítimas, o acusado foi xingado de "negro".

É interessante observar que associações entre "designação de cor", pertencimento religioso e posição social repetiram-se, de forma semelhante, em outros cenários coloniais, inclusive, no litoral africano. Francesco Borghero, o primeiro missionário italiano que atuou na região do Daomé, descreveu em 1864:

> o batismo (...) como uma espécie de liberação que faz considerar o filho do escravo como filho do senhor. Essa influência do cristianismo foi tão forte que, mesmo na

---

[53] Essas tendências de branqueamento observadas pelos viajantes europeus tinham respaldo ideológico em concepções religiosas e científicas pré-iluministas. Em 1799, o cientista Manuel da Cunha de Azeredo Coutinho encaminhou à Academia Real das Ciências de Lisboa um manuscrito ("Dissertação sobre a variedade das cores da espécie humana") no qual se propõe a discorrer sobre as causas das diferenças humanas. O autor, que aparentemente não usava o termo "raça" para se referir às diferenças humanas, insiste na tese cristã da monogênese; rejeita, porém, "as ideias do vulgo" que explicam a origem da cor negra como decorrência da maldição de Noé. Critica também aqueles que consideram "impossível que o omnipotente Deos infundisse em um preto uma alma racional". E explica, por fim, o surgimento das diferenças como uma conseqüência das condições climáticas, atmosféricas e de alimentação diversas: "porque se não achão os Pretos senão nos climas da terra em que todas as circunstâncias se tem reunido para produzir um calor constante e sempre excessivo". Ou em outro lugar: "[os povos] são tanto mais brancos quanto habitam mais chegados aos polos" e "mais denegridos quanto mais se avizinhavam da zona torrida" (apud Pimentel, 1995, p.182, 183). Coutinho entendia, portanto, a alteração da cor de pele como conseqüência de um processo de adaptação, uma vez que para ele a cor era *"uma coisa acessória e não natural e que tiradas as causas acidentais* se perde a naturalidade adquirida e se amolda aos outros climas" (grifo do autor). A maneira como se pensava o processo de mistura entre negro e branco fortaleceria a crença no branqueamento. Uma "Taboada das misturas" registrada em 1818 no "Guia do commercio da America" e reproduzido por R. J. de Sousa Gaioso (1970, p.119) demonstra que tais esquemas eram bastante divulgados ainda no início do século XIX (cf. tb. também as várias listas editadas nessa época, que indicavam igualmente uma transformação de negro/preto em branco – via "cruzamentos favoráveis" – num período de quatro gerações; por exemplo: Buffon, 1749; Gumilla, 1758; De Pauw, 1774; Kant, 1803; cf. cap. 2). Em "Taboada das Misturas", lê-se:

"Para ficar branco.
branco com huma negra produz mulato – Metade branco, metade preto.
branco com huma mulata produz quartão – Tres quartos branco, e hum quarto negro.
branco com huma quartão produz outão – Sete outavos branco, e hum oitavo negro.
branco com huma outona produz branco – Inteiramente branco." (apud Gaioso, 1970, p.119).

Da mesma forma, a "Taboada das Misturas" descreve o processo de transformação de "branco" em "negro" em apenas quatro gerações.

Gaioso (1970, p.118) enfatizou ainda que os "Portuguezes, e os mesmos Hespanhoes distinguem com differentes nomes todos os gráos desta filiação, e todas as variedades da especie desde o negro da costa d'Africa, transplantado para a America, e a côr bronzeada do Americano até a alvura do Européo". Na sua obra *The history of America* (primeira edição: 1788), W. Robertson (1803, IV, p.33; grifo do autor); descreve como o ideal do branqueamento era pensado e vivido no mundo hispânico daquela época: *"The several stages of descent in this race, and the gradual variations of shade until the African black or the copper color of America* brighten into an European complexion, *are accurately marked by the Spaniards, and each distinguished by a peculiar name. Those of the first and second generations are considered and treated as mere Indians and Negroes;* but in the third descent, the characteristic hue of the former disappears; and in the fifth, the deeper tint of the latter is so entirely effaced, that they can no longer be distinguished from Europeans, and become entitled to all their privileges".

> língua dos nativos, os nomes de branco, de cristão, são sinônimos de senhor e de livre; enquanto negro e pagão equivalem a servo, escravo. No Daomé, sobretudo, chama-se branco a todos os cristãos, mesmo que sejam negros como ébano (apud Verger, 1987, p.601).

O padre comentou ainda o "relacionamento diferenciado" entre os reis locais e os ex-escravos retornados do Novo Mundo. Enquanto os nativos "pagãos", mesmo aqueles que se encontravam, na ordem hierárquica, mais próximos do rei, diziam-se abertamente seus escravos, dobravam o joelho diante dele, cobriam de poeira a cabeça e o corpo, "os cristãos", mesmo sendo negros, saudavam o rei à maneira européia, escreve Borghero (ib., p.601).

E no Brasil a força social do branqueamento parece ter "convencido" até aqueles cientistas europeus cujas opiniões a respeito das diferenças humanas já revelam influências fortes do ideário iluminista e princípios de concepções biologizadas do mundo (cf. as transformações do pensamento científico da época na Europa, cap. 2). Assim, o desenhista Rugendas reproduziu este ideário, inclusive, para acalmar todos aqueles preocupados com o avanço do número de negros na população livre. Constata que a existência de tão grande quantidade de escravos e "negros libertos" pode parecer pouco favorável para o futuro do país, mas ao mesmo tempo pondera:

> já o mesmo não se dirá se se tiver em consideração que poucas gerações se fazem necessárias para *destruir a cor preta*, na população livre, em razão dos casamentos entre negros e homens de cor e, em conseqüência das ligações freqüentes entre as negras livres e os brancos. *Muitas vezes a cor preta já desaparece com os filhos ou netos*, de modo que os descendentes dos negros livres, em vez de aumentar a população negra perdem-se, insensivelmente, na massa dos homens de cor (Rugendas, 1979, p.274; grifo do autor).

Aliás, tais estratégias de casamento, registradas por viajantes europeus na primeira parte do século XIX, que evitam parceiros de cor de pele mais escura, têm – aparentemente – mudado pouco ao longo do tempo. No seu livro, *Ordem e progresso*, publicado em 1959, G. Freyre apresenta um estudo feito por ele que pesquisava a postura dos brasileiros (a maioria deles era descrita pelo autor como brancos) diante de um possível casamento de um filho seu (ou filha sua) com uma pessoa negra. As, por vezes, longas entrevistas de Freyre (2004 [1959], p.592, 598) são interessantíssimas e revelam o mesmo tipo de preconceito arraigado, além de uma postura preponderantemente auto-elogiosa no que diz respeito às relações com pessoas de cor de pele negra. A grande maioria dos entrevistados, com poucas exceções, dizia-se tolerante, sendo amigo de negros ou ainda tendo compaixão ou simpatia para com eles. E, ao mesmo tempo, a grande maioria opunha-se com mais ou menos veemência à perspectiva de um casamento misto. Para alguns, tal escolha de um de seus filhos causaria "constrangimento", outros veriam nisso uma "aberração de péssimo gosto" ou ainda um "desvio mental".[54]

Entre os muitos depoimentos quero destacar dois que me parecem típicos: revelam a força do ideário do branqueamento, ainda no final da década de 1930 e em inícios da década de 1940, quando foram feitas as entrevistas, e mostram também como este ideário, que projeta transformações e melhorias supostamente para todos, tende a ocultar o seu conteúdo discriminatório.

Ao responder às perguntas, José Ferreira de Novais, nascido em 1871 no interior da Paraíba, afirma não haver problema entre as raças no Brasil e cita, para reforçar sua argumentação, o fato de encontrarem-se entre doutores em direito e medicina numerosas pessoas de cor. Aqui, no Brasil, diz Novais, "[as raças] continuarão, naturalmente, fundindo-se e confundindo-se, até a formação de um só tipo, o branco, ora preponderante". No que diz respeito ao casamento misto, o entrevistado diz preferir um genro ou cunhado de cor igual à sua, mas aceitaria também, "de bom humor", uma outra escolha. No entanto, não deixa de mencionar que ele tem observado que uniões entre pessoas de cores diferentes não são, em regra, casamentos abençoados com felicidade (ib., p.613).

Guaracy Silveira, paulista nascido em 1893, que se dizia descendente de bandeirante, deu o seguinte depoimento franco e, altamente, revelador:

> Penso que, se eu fosse preto, procuraria casar-me com moça de cor, mas um pouco mais branca, para ir melhorando as condições, de modo que meus filhos tivessem uma condição melhor. Como branco, entretanto, embora não tenha repugnância por moças com algum sangue negro, não acharia hoje razoável casar-me com uma delas,

---

[54] Se a maioria dos entrevistados de Freyre afirmava no Brasil não haver o "problema das raças", sabemos que mais recentemente esta auto-avaliação dos brasileiros tem mudado. Estudos feitos por Datafolha (1995) e pela Fundação Perseu Abramo (2003) revelam que, hoje, a maioria da população brasileira (89% em 1995 e 90% em 2003) reconhece que existe discriminação racial no Brasil. Ao mesmo tempo, apenas uma pequena minoria dos brasileiros (10% em 1995 e 4% em 2003) admite ter algum tipo de preconceito e cerca de 14% não aceitariam facilmente um casamento de um/a filho/a branco/a com um/a negro/a (cf. Turra e Venturi, 1995, p.11, 38, e Venturi e Bokany, 2004, p.38).
Não quero negar que ocorreu, de fato, algum tipo de conscientização da população brasileira em relação à discriminação racial. Mas, o resultado dessas pesquisas pode ser também um indício de que o discurso do "politicamente correto" tem ganhado cada vez mais força, já que os problemas relacionados à discriminação racial continuam graves. Já não é de bom tom afirmar que o Brasil é um "paraíso racial": o racismo existe, afirma a maioria. Mas, parece que o "problema em si" é relegado aos outros.

> pois creio que meus filhos não me perdoariam lançá-los ao mundo para sofrerem as humilhações da cor. Neste sentido receberia com tristeza o casamento de um filho, ou filha, com uma pessoa de cor, já pelo ridículo que sofreriam, já pela responsabilidade quanto aos filhos que iriam ter, já pelo perigo da inadaptação e arrependimento. Refiro-me, todavia, à diferença muito pronunciada de cor. Quanto à diferença pouco pronunciada, não tenho restrições, porque não afeta aos filhos, num país onde as famílias mais ilustres, não poucas vezes, descendem de senzalas (apud Freyre, 2004, p.596).[55]

Argumentos abolicionistas

Voltemos ao início do século XIX. O debate sobre o fim da escravidão começou, no Brasil, de forma extremamente lenta e cautelosa. Esse processo estava diretamente ligado a mudanças econômicas ocorridas no mundo ocidental – que se manifestariam em pressões diretas e indiretas de nações como a Inglaterra sobre a política interna do país. O "pensamento político brasileiro", naquele momento, era produzido por uma seleta elite de pessoas geralmente ricas e poderosas, formadas, na maioria das vezes, em universidades européias. Em mais de um caso, as reflexões intelectuais sobre a situação brasileira eram feitas no exterior. O predomínio intelectual e ideológico dos jesuítas já era coisa do passado (sua expulsão do Brasil deu-se em 1759) e, aos poucos, um ideário mais secularizado fez-se perceptível nas decisões políticas e econômicas do país.

Desde o início, as idéias a favor da abolição convergiam em alguns pontos importantes: entendia-se agora que a escravidão era algo igualmente contra as bases da "Religião" (cristã) e a "Razão" (iluminista). Rejeitava-se a idéia de um fim imediato da escravidão, pois era grande a preocupação com a continuidade da produção agrícola. Ligava-se a idéia da diminuição da população escrava a um projeto de incentivo à imigração, de preferência européia: os imigrantes brancos deveriam substituir os escravos negros nas plantações e posteriormente acelerar o processo de implantação das primeiras indústrias nos centros urbanos do país.

Essa visão sustentava-se em paradigmas da época, que fomentavam uma identificação entre "progresso" e "branco". Nos discursos científicos e políticos – e conseqüentemente nas argumentações tanto a favor como contra o fim da escravidão – o "fator raça", pensado ainda sem conotações biologizantes essencialistas, ganhava em importância. Seguindo tradições de pensamento que se aproximavam mais de Buffon e Herder que de Voltaire e Kant, e mais de Lamarck que de Darwin, apostava-se num lento "processo de branqueamento" tanto das características "morais" como fenotípicas da população brasileira.

Uma das primeiras vozes brasileiras a se levantar contra um regime social e político baseado em mão-de-obra escrava foi a do jurista e político Hipólito da Costa. Em 1811, Costa (1989, p.353, 354) escreveu, de Londres, um artigo para o *Correio Braziliense* no qual julgava a escravidão como perversa e contrária às leis da natureza e às disposições morais do homem – certamente influenciado pelos pensadores políticos clássicos, em especial os jusnaturalistas –, e sugeria como solução a substituição do trabalho escravo pelo do imigrante.

Em 1814, outro artigo publicado no *Correio Braziliense* (1814, XII, p.914), recomendou, diante da conjuntura política internacional, a introdução de um lento processo de transformação do sistema escravista. Constatava-se que "no Parlamento Britannico se tem agitado esta questão [abolição da escravidão] com todo o ardor", de maneira que os outros países, inclusive "Portugal, *nolente aut volente*, ha de ser envolvido no mesmo [processo]".[56]

O autor do artigo adverte que o Brasil deveria se preparar para a "epocha, que está mui proxima, de se naõ poderem importar os escravos de Africa", que, aliás, qualifica como "uma população facticia, de pouco valor, e perigosa; mas ainda assim he melhor que nada" (ib., p.914, 915). Propõe como solução "recolher no Brazil a mais vantajosa colheita de emigrados de toda a parte da Europa". Como origens preferíveis de possíveis imigrantes, o autor cita a Alemanha, Holanda, Escócia, Irlanda e os Estados Unidos. O governo deveria elaborar medidas e leis que pudessem persuadir "as naçoens estrangeiras de que as suas pessoas e suas propriedades seraõ no Brazil respeitadas, e naõ sugeitas ao arbitrio de Governadores, e Ministros, nem a perseguiçoens religiosas" (ib., p.914-915).[57]

---

[55] Baseada em estudos empíricos com negros de classe média de Salvador, Angela Figueiredo (2002, p.114) questiona até que ponto, hoje, o casamento com pessoas de cor de pele mais clara pode ser considerado uma "estratégia de ascensão". Ela chama a atenção para o fato de que, no grupo pesquisado por ela, o casamento inter-racial (casamento com pessoa de cor de pele mais clara) ocorreu somente após a ascensão econômica do indivíduo. Este fato levou a pesquisadora a sugerir que o casamento deve ser entendido mais como conseqüência da ascensão do que propriamente como uma estratégia.

[56] O autor do artigo expressa sua preocupação para com a situação agrícola do Brasil. Argumenta que "no estado actual das cousas, naõ se pódem continuar sem a escravatura: sem braços naõ se pódem cultivar as terras, e portanto saõ precisas providencias, para substituir a população dos escravos, do contrario o grande Estado do Brazil naõ será mais do que um inutil deserto" (Correio Braziliense, 1814, XII, p.914).

[57] Na conclusão, o autor resume suas propostas pragmáticas a respeito da abolição e da consecutiva política de imigração: "Concluimos, que meditando sobre a extincçaõ da escravatura no Brazil, a Corte do Rio de Janeiro deve immediatamente tomar medidas para prover-se de artistas, agricultores, e trabalhadores, dos paizes da Europa d'onde se podem alcançar; e que para os convidar deve publicar leys e regulamentos saudaveis, que persuadam o Mundo de

João Severiano Maciel da Costa, formado em direito pela Universidade de Coimbra e governador da Guiana de 1809 a 1815, também escreveu um texto, em 1821, combatendo o sistema escravista. Em "Memória sobre a necessidade de abolir a introdução de escravos africanos no Brasil, sobre o modo e condiçõis com que esta abolição se deve fazer e sobre os meios de remediar a falta de braços que ela pode ocasionar", ele afirma que a escravidão gera a passividade entre os seres humanos e defende a mão-de-obra livre como mais produtiva que o trabalho escravo.[58] Demonstra sua inquietação com a "multiplicação indefinida de uma população heterogênea, inimiga da classe livre", e propõe como solução a imigração européia (apud C. M. M. Azevedo, 1987, p.40; cf. tb. Pimentel, 1995, p.292).

Mesmo opondo-se à manutenção da escravidão, Costa acredita que a fortuna dos africanos no "belo clima do Brasil" seja ainda melhor que viver na África pagã sob um regime escravo muito mais cruel:

> é horrível, porque vivendo sem asilo seguro, sem moral, sem leis, em contínua guerra e guerra de bárbaros, vegetam quase sem elevação sensível acima dos irracionais, sofrem cruel cativeiro, e são vítimas dos caprichos dos seus déspotas, a quem pagam com a vida as ligeiras faltas (apud Costa, 1989, p.370).

Como outros intelectuais da época,[59] considera os escravos um fator de insegurança social e um foco de conflito permanente. Para ilustrar esse perigo latente, lembra a grande revolta em Santo Domingo, que amedrontou todas as colônias nas Américas.

Entre as elites intelectuais havia uma grande preocupação com a constatada "heterogeneidade" do Brasil, tida como um grande empecilho para os projetos de transformar o país num "Estado moderno". No "Ensaio sobre os melhoramentos de Portugal e do Brazil", publicado em Lisboa (Imprensa Nacional), em 1821 – note-se bem, um ano antes da independência do Brasil –, o médico e filósofo Francisco Soares Franco (1772-1844) discorre sobre a situação do país e apresenta propostas para superar os problemas mais graves. Além de refletir sobre a produção agrícola, que considera a fonte mais importante das riquezas das nações, o autor estende-se longamente sobre a questão populacional.

Ele constata que o Brasil é composto por três "raças", "castas" ou "povos". Para construir um Estado saudável e forte, é necessário, avalia, "homogeneidade":

> he preciso que os seus diversos elementos conspirem todos harmonicamente para produzirem hum fim geral: = 'a segurança, e a prosperidade do Estado'. = *Hum povo composto de diversos povos não he rigorosamente huma Nação; he hum mixto incoherente, e fraco;* os diversos usos, e costumes e mais ainda as diversas côres produzem hum orgulho exclusivo, e hum decidido aborrecimento entre as diversas raças (Franco, 1821, p.5; grifo do autor).

Para Franco (ib., p.6, 7), a escravidão antiga é menos perniciosa, pois "os escravos antigos erão homens semelhantes a seus senhores". Em contrapartida, "os nossos escravos da America são huma raça de homens distincta, e separada da nossa especie pelas feições mais evidentes; quero dizer pela côr" (ib., p.6).

Nos subcapítulos "Meios de reduzir o Brazil a huma unica Nação", "Meios de augmentar a casta indigena, ou branca" e "Dos meios de diminuir a casta preta", o autor desenvolve o seu projeto político que visa criar um povo homogêneo, tido como pré-requisito de uma nação próspera. Se, em tal reflexão, o conceito de "homogeneidade" já é pensado da óptica do paradigma "raça", o conceito de raça ainda não era concebido como um fator biológico essencialista. Veremos que, na argumentação desse intelectual, a noção da cor e a possibilidade de sua transformação têm um papel fundamental.

Afirma Franco: "Nós consideramos os Indios civilizados, ou que se civilizarem, como formando a mesma Nação comnosco, visto que a sua côr he pouco differente, pelo menos em comparação da preta". E continua sua justificativa em prol da integração dos índios na categoria "raça branca" com as seguintes palavras:

> a sua Religião, e os seus usos são igualmente os mesmos, *porque não tendo quasi instituições sociaes algumas,* facilmente tomão aquelles em que são incorporados, e os seus filhos educados livres na nossa sociedade, se habilitarão com pouca differença como os nossos. Chamarei esta casta – 'indigena', ou branca (Franco, 1821, p.8; grifo do autor).

Nota-se aqui, mais uma vez, como concepções do mundo e projetos políticos são capazes de influenciar a percepção das cores: enquanto nos textos dos primeiros jesuítas os indígenas do Brasil eram chamados simplesmente de "negros", no ensaio desse estudioso eles tornam-se "brancos". Para fortalecer a "cas-

---

que as instituiçoens politicas do paiz saõ taõ favoraveis, quanto he bom o clima, e fertil o terreno" (Correio Braziliense, 1814, XII, p.915).

[58] Luiz Antônio de Oliveira Mendes, num texto apresentado à Real Academia das Ciências de Lisboa, já tinha argumentado, em 1793, que o trabalho escravo é menos rentável do que mão-de-obra livre (apud Pimentel, 1995, p.262).

[59] José Eloy Pessoa da Silva (1826) via "esta população escrava [...] sempre em guerra doméstica com a população livre". Frederico Leopoldo Cezar Burlamaque chamou os "escravos negros" de "inimigos domésticos". Para o cientista, formado em ciências matemáticas e naturais, os africanos eram "de uma incúria e imprevisão que revolta; eles vegetam no estado o mais vizinho do mais bruto animal". À sua proposta de abolir a escravidão vincula a idéia de devolução dos escravos à África (apud Azevedo, 1987, p.42, 43).

ta indigena", é preciso, segundo Franco, em primeiro lugar, civilizar os seus representantes – além de casá-los com brancos oriundos de Portugal. "Outro meio extensissimo de augmentar a casta branca no Brazil he a emigração da Europa; não por Colonias, que são muito dispendiosas, mas por individuos, e por familias" (ib., p.11). Para incentivar o projeto de imigração, o governo deveria garantir as condições necessárias.

> Se houver hum Paiz, onde os homens achem meios comodos de subsistir, onde haja perfeita segurança na sua liberdade civil, na sua propriedade, na sua consciencia, em quanto não offendem os direitos dos outros, ou da sociedade, muitos correrão para esse Paiz, sem ninguem convidar[60] (ib., p.12).

Franco pronuncia-se também a favor de um processo lento e controlado de abolição da escravidão. Além de usar argumentos econômicos contra a escravidão ("Hum escravo faz, quando muito, metade do trabalho de hum homem livre" [ib., p.18]), critica o tráfico como "contrario á Religião; e á Politica". Diferentemente do discurso jesuítico, as interpretações da *Bíblia* feitas pelos pensadores do século XIX enfatizam idéias como igualdade e justiça social como valores cristãos fundamentais ("porque são homens como nós, e não temos direito algum de os tratar tão cruelmente" [ib., p.13]). A contradição à "Politica", Franco explica-a da seguinte maneira:

> porque introduz no Paiz duas jerarquias oppostas de livres, e escravos, cuja antipathia será eterna, em quanto houver Mundo. A reducção desta casta he por tanto de absoluta necessidade; he preciso porém que se faça sem prejuizo dos actuaes senhores, e sem diminuição da Agricultura. Por isso não he possivel applicar ao nosso vasto Continente o plano proposto pelos Inglezes para as suas Ilhas (ib., p.14).

Franco sugere libertar todos os negros já nascidos na colônia, enquanto os outros deveriam continuar servindo como escravos, e assim garantir um processo gradual de transformação.[61] A seguir, o autor argumenta que intercasamentos controlados podem levar facilmente à redução da "casta preta":

> Os Africanos sendo muito numerosos no Brazil, os seus mistiços o são igualmente; nestes se deve fundar outra nova origem para a casta branca; *a Natureza ensina o meio*, vamos a desenvolvello.
>
> Os mistiços conservão só metade, ou menos, do cunho Africano; sua côr he menos preta, os cabellos menos crespos e lanudos, os beiços e nariz menos grossos e chatos, etc. Se elles se unem depois á casta branca, os segundos mistiços tem já menos da cór baça, etc. *Se inda a terceira geração se faz com branca, o cunho Africano perde-se totalmente, e a côr he a mesma que a dos brancos*; ás vezes inda mais clara; só nos cabellos he que se divisa huma leve disposição para se encresparem (ib., p.18; grifo do autor).[62]

A partir de tais convicções, que se conformam perfeitamente às idéias de grandes pensadores do século XVIII, Franco desenvolve propostas políticas que visam a objetivos que mais tarde poderiam ser chamados de "eugênicos":

> Se pois o Legislador mandar que todos os mistiços não possão casar senão com individuos da casta branca, ou India, e se prohibir sem excepção alguma todo o casamento entre mistiços, e a casta Africana; no espaço de duas gerações consecutivas toda a geração mistiça estará, para me explicar assim, baldeada na raça branca. E deste modo teremos outra grande origem de augmento da população dos brancos, e quasi extincção dos pretos e mistiços desta parte do Mundo; pelo menos serão tão poucos que não entrarão em conta alguma nas considerações do Legislador (ib., p.19; grifo do autor).[63]

Para conferir maior sustentação às medidas sugeridas, Franco (ib., p.19, 21) aconselha ainda que a Igreja e o governo se empenhem em promover casamentos.[64] Defende a idéia de que "todos os homens publicos, Letrados, Medicos etc. todos os Mestres de loja de qualquer officio não poderão exercitar o seu emprego, sem casarem, inda que possão ser habilitados, e despachados antes de o serem". Colocado dessa maneira, o "projeto de branqueamento" do autor define-se claramente como uma tarefa governamental: "Muitos são os meios, de que o Legislador se póde servir para accelerar os casamentos dos brancos, e dos mistiços". Assim, ele acredita não apenas "melhorar a geração dos mestiços", mas também preparar o caminho para viabilizar a construção de um "estado moderno" nos trópicos.

---

[60] Continua Franco (1821, p.12, 13): "Se por tanto se mandar publicar nas diversas Praças da Europa, que se receberão favoravelmente todos os emigrantes para o Brazil; que lhes fornecerão terras, e os instrumentos de lavoura; que aos artistas se dará emprego nas Cidades, e até algum alimento em caso de necessidade, o que fará muito pouca despeza, attendida a barateza da farinha de pão, e da carne; e que a todos se guardará inviolavelmente a segurança pessoal, a sua liberdade civil, e religiosa, e a sua propriedade, he indubitavel que não irá Navio algum para o Brazil, que não leve familias, ou individuos Europeos para lá se estabelecerem".

[61] Franco (ib., p.16, 17) aconselha a empregar os negros apenas em trabalhos específicos (caldeiras, moendas) dos engenhos, que se ajustem mais às suas condições naturais: "e os pretos, em razão do clima em que nascêrão, muito mais ardente que o da America, e da gordura que exhalão pela pelle, resistem muito mais ao calor, e por isso são muito mais proprios para o trabalho das caldeiras, e moendas das canas". Em contrapartida, os imigrantes europeus deveriam povoar em primeiro lugar as cidades marítimas do país. O autor argumenta: "Nós podemos calcular, que em 25 ou 30 annos estará acabada a presente geração dos escravos; entre tanto á proporção que ella vai diminuindo, os brancos e os gentios domesticados a vão substituindo; nem os colonos, nem a Agricultura, nem o Estado se sentirão daquella mudança, e no fim daquelle tempo ella se achará feita, com immensa utilidade da Nação Portugueza" (ib., p.17).

[62] Para Franco (ib., p.18, 19), o processo podia, porém, correr na direção inversa: "Pelo contrario se o mistiço primitivo se junta com preta, forma-se huma geração de côr muito escura, sem ser preta, e com quasi todas as feições Africanos".

[63] Em outra parte do texto, Franco já havia concluído: "Ha pois no Brazil *tres raças primitivas de homens, tres variedades primarias de mistiços, que facilmente entrão na casta branca*, huma vez que sempre fique hum branco na nova geração. As variedades secundarias de mistiços são muitas, mas he facil reduzillas ás especies primarias" (ib., p.5; grifo do autor).

Ainda no mesmo ano, em 1821, António d'Oliva de Sousa Sequeira publicou em Coimbra a "Addição ao projecto para o estabelecimento politico do reino-unido de Portugal, Brasil e Algarves". O autor, que se considera um liberal, aborda praticamente os mesmos tópicos que Franco no texto citado acima. Algumas das propostas, que Sequeira resume em 14 artigos soam mais radicais e panfletárias.

Como primeiro ponto, o autor sugere a criação de fundos para a libertação dos escravos, inclusive, para assentá-los em fazendas. A justificativa é simples: "São *pretos, se diversos na côr, iguaes a nós na essencia*; e se são iguaes, se são homens, como os homens chamão escravos a outros homens?" (Sequeira, 1821, p.50; grifo do autor). E reivindica: "Seja pois desde logo abolida a escravatura, e se possivel for, risque-se em todos os Diccionarios a palavra Escravo, para que jamais fique aos nossos filhos nome tão odioso" (ib., p.50), e propõe ainda convidar "os Europeos, que quizerem ir para o Brasil, com promessas adequadas ás posses, qualidades, e quantidades dos emigrantes; porque se forem pobres, dê-se-lhes terra e ajuda de custo".

O sonho de futuro acalentado por Sequeira para o Brasil é igualmente um país moderno e branco. Com menos refinamento analítico e retórico que Franco, ele projeta um "processo de branqueamento" que deveria ser concluído em menos de cem anos:

> Como o Brasil deve ser povoado da raça branca, *não se concedão beneficios de qualidade alguma aos pretos, que queirão vir habitar no paiz,* depois de abolida a escravatura, esta faculdade he só concedida aos que já forão escravos. *E como havendo mistura da raça preta com branca, á segunda, ou terceira geração ficão brancos, terá o Brasil em menos de 100 annos todos os seus habitantes da raça branca* (Sequeira, 1821, p.52; grifo do autor).

O autor prossegue com uma argumentação que beira a candura:

> porque havendo igualmente casamentos de brancos com indigenas, acabará a côr de cobre; *e se quizerem apressar a extincção das duas raças, estabeleção-se premios aos brancos, que casarem com pretas,* ou indigenas na primeira e segunda geração: advertindo, que se devem riscar os nomes de "mulato, crioulo, cabôco" e "indigena"; estes nomes fazem resentir odios, e ainda tem seus ressaibos de escravidão [...] sejão todos "*Portuguezes!*" (ib., p.52; grifo do autor).[65]

As projeções de Franco e Sequeira a respeito da transformação de negro em branco reafirmam um ideário que tem acompanhado, desde seus primórdios, a história do Brasil. Diferentemente do discurso jesuítico, porém, no pensamento de ambos a idéia de raça aparece como critério definidor das diferenças humanas. A concepção ainda não biologizada de raça permitia pensar e propagar uma "metamorfose", via intercasamentos favoráveis, de raça negra em raça branca, num período de quatro gerações (Franco), ou de cem anos (Sequeira). Quero chamar a atenção para o fato de que esses planos foram publicados quase um século antes de J. B. Lacerda – freqüentemente tido como o primeiro articulador de um projeto político de branqueamento no Brasil – fazer o famoso pronunciamento no Congresso Universal das Raças em Londres (1911). Na sua exposição, o representante oficial do Brasil usaria conceitos e argumentos quase idênticos para prognosticar o desaparecimento da raça negra, igualmente, num prazo de um século.

---

[64] Diz Franco (ib., p.19): "He preciso que os Parochos se incumbão muito particularmente de os [casamentos] promover; de examinar as causas por que não casão as pessoas, que tem chegado a 25 annos de idade, porque sendo por falta de meios para sustentar a familia (causa a mais frequente) o Governo, pela Repartição do Interior, deve ter listas exactas dos vassallos do sexo masculino para fazer dar emprego aos que o não tiverem".

Franco (ib., p.19; grifo do autor) argumenta ainda que a vida celibatária "*he uma liberdade perigosa* á Politica, e á Moral dos Estados. *O homem solteiro, a não ser dotado de probidade e patriotismo raros,* está muito mais despegado dos vinculos sociaes, ama muito menos a sua Patria, e são-lhe mais penosos os sacrificios por ella" (grifo do autor).

[65] Tal como Franco, Sequeira (ib., p.52) recomenda, no item 6 do seu projeto, a criação de medidas públicas para impedir que os homens jovens permaneçam solteiros: "Todo o Cidadão aos 25 annos deve estar casado, com pena de não gozar da boa graça de seus compatriotas". Sequeira opõe-se à proibição do casamento de padres; concebendo-os como os representantes cristãos mais valiosos, exige o fim do celibato para o clero.

Aliás, Darwin e Galton deveriam, mais tarde, criticar igualmente o celibato para padres, já com argumentos biologicamente mais embasados. Darwin (1936, p.159) em *The descent of man*, atribui à Inquisição e ao celibato grande parte da culpa pelo processo de decadência que a Espanha sofreu a partir da Idade Média: "*At that early period, as Mr. Galton has remarked, almost all the men of a gentle nature, those given to meditation or culture of mind, had no refuge except in the bosom of a Church which demanded celibacy; and this could hardly fail to have had a deteriorating influence on each successive generation. During this same period the Holy Inquisition selected with extreme care the freest and boldest men in order to burn or imprison them*".

As idéias a respeito das "características naturais e morais" dos negros expressas nos discursos dos ideólogos da escravidão não eram, aliás, muito diferentes. Um dos mais árduos defensores do sistema escravista era o bispo de Pernambuco José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho. Nos seus textos, ele criticava e até ridicularizava os ideais iluministas, procurando desqualificar a concepção da "lei natural", da "liberdade individual" e da "razão absoluta". Azeredo Coutinho argumentava que, se um dia essas categorias realmente existiram como expressões primárias da existência humana, elas foram submetidas ou adaptadas às circunstâncias concretas de cada sociedade.

No texto "Análise sôbre a justiça do comércio do resgate dos escravos da Costa da África" (1808), Azeredo Coutinho resume em 18 pontos suas idéias sobre a organização da sociedade humana, incluindo questões como liberdade e escravidão. Menciono apenas quatro itens que lhe serviam também de argumentos para a defesa do *status quo* no Brasil:

> VI. As sociedades humanas deduzem os seus direitos naturais, assim como cada um dos homens, da necessidade da sua existência; [...] VIII. A justiça da lei de qualquer sociedade ou nação consiste no maior bem ou no menor mal dela no meio das circunstâncias; [...] XII. O comércio da venda dos escravos é uma lei ditada pelas circunstâncias às nações bárbaras para o seu maior bem, ou para o seu menor mal; [...] XVI. A liberdade dos homens no estado da sociedade não é, nem pode ser, absoluta, mas, sim, restrita aos limites marcados pelas leis da mesma sociedade (Azeredo Coutinho, 1966, p.239).

Azeredo, que antes de abraçar a vida eclesiástica era um próspero senhor-de-engenho, justifica a escravidão com argumentos religiosos (questionando se seria melhor "deixallos [os negros] morrer no Paganismo e na idolatria, do que na nossa Santa Religião") e com argumentos econômicos, uma vez que via ameaçada a produção agrícola caso fosse proibido o "resgate dos escravos africanos". Avaliando que os portugueses não fizeram mais do que se aproveitar dos "desperdícios daquellas nações" e, como "bons políticos, e encarregados de fazer o maior bem dos seus Vassalos", permitiram que os escravos fossem utilizados no cultivo das terras, Azeredo Coutinho atribui à escravidão uma missão civilizatória (apud Pimentel, 1995, p. 268, 271). E não esconde seu desprezo para com os não-civilizados:

> Todas as coisas têm um preço de estimação: o homem civilizado é de um preço inestimável entre as nações civilizadas: o homem bruto, e selvagem tem o preço que lhe dá a sua nação: querer comparar a estimação do homem civilizado com a do homem selvagem é ou não saber estimar os homens, ou é ultrajar o homem civilizado, e querer de propósito confundir o branco com o preto (Azeredo Coutinho, 1966, p.263).

Chama também a atenção o fato de que esta defesa do tráfico negreiro, feita por Azeredo Coutinho quase 20 anos depois da Revolução Francesa, prescinde de uma "argumentação racial".

De uma forma geral, pode-se, porém, constatar que, no início do século XIX, o fator "raça" adentra paulatinamente e se estabelece no debate político: o termo "raça" seria usado nos discursos tanto daqueles que eram a favor da manutenção da ordem social e econômica quanto daqueles que combatiam o sistema escravista. Muitas das propostas que visavam ao fim da escravidão foram sistematizadas por José Bonifácio de Andrada e Silva, a quem, aliás, Soares Franco se referiu como seu grande amigo. Em seu projeto de emancipação gradual (1823), se encontra também a fonte para a maioria dos argumentos que vinham sendo retomados e desenvolvidos ao longo do século, especialmente pelo movimento abolicionista, sob a liderança de Joaquim Nabuco, mais de 50 anos depois. José Bonifácio de Andrada e Silva abre sua crítica ao sistema escravista afirmando que este é contrário à "razão" e à "Religião cristã" (Andrada e Silva, 1964, p.48). Reclama do "antigo despotismo [...] insensível a tudo", que, segundo ele,

> queria que fôssemos um *povo mesclado e heterogêneo, sem nacionalidade*, e sem irmandade, para melhor nos escravizar. *Graças aos Céus, e à nossa posição geográfica*, já somos um povo livre e independente (Andrada e Silva, 1964, p.48; grifo do autor).

Propaga a criação de uma "Constituição liberal e duradoura", tarefa que não era fácil devido à "multidão imensa de escravos brutais e inimigos" (ib., p.48). De tal perspectiva teórica, a abolição da escravidão torna-se uma condição necessária para "homogeneizar" o país:

> é tempo também que vamos acabando gradualmente até os últimos vestígios da escravidão entre nós, *para que venhamos a formar em poucas gerações uma Nação homogênea*, sem o que nunca seremos verdadeiramente *livres, respeitáveis e felizes*. É da maior necessidade ir acabando tanta heterogeneidade física e civil; cuidemos desde já em combinar sàbiamente tantos elementos discordes e contrários, *e em 'amalgamar' tantos metais diversos, para que saia um 'todo' homogêneo e compacto* (ib., p.49; grifo do autor).

Ao longo da defesa de seu projeto (32 artigos), o político explicita seus argumentos de base econômica: a escravidão não consegue garantir lucros como o trabalho livre. A mão-de-obra escrava freia a mecanização da produção, a acumulação de capitais e, com isso, a industrialização do país (ib., p.55, 69). Além de propagar a imigração européia (segundo E. V. Costa, 1989, p.359), José Bonifácio chegou a empregar imigrantes em uma de suas fazendas; ele propôs também a entrega de terras para os "forros" poderem se integrar numa sociedade sem escravos (Andrada e Silva, 1964, p.63).

José Bonifácio atribuía ainda grande importância a uma questão preocupante, rara entre os pensadores políticos de sua época, e ainda hoje pouco disseminada na classe política: os danos ecológicos causados pelas monoculturas escravistas. Apostava na criação de pequenas propriedades com "braços livres" para superar esse problema (ib., p.56); conclui seu apelo dizendo que, enquanto estivesse em vigor um regime escravocrata, "nunca o Brasil firmará a sua independência nacional, e segurará e defenderá a sua liberal Constituição", e "*nunca aperfeiçoará as raças existentes*" (ib., p.70; grifo do autor).

Nesse momento histórico ainda não se pode falar em movimento político contra a escravidão. Havia, sim, vozes isoladas que formavam uma espécie de "opinião abolicionista": eram pessoas que sentiam a pressão vinda de fora e concluíam que era necessário preparar o país para uma nova época, sem trabalho escravo. Discursos que defendiam, em público, a escravidão com argumentos morais e religiosos tornaram-se cada vez mais raros. Mas, para muitos, o trabalho escravo ainda era a única forma possível de produção, um mal necessário. E aqueles que combatiam a escravidão recusavam qualquer solução mais precipitada. Receavam a desordem social, uma guerra civil, a explosão do ódio racial, enfim, situações tais como conheciam dos exemplos históricos dos Estados Unidos e do Caribe (Haiti, Barbados).

A aprovação da lei de 1850, que ficou conhecida pelo nome do então ministro da Justiça Eusébio de Queiroz Coutinho Matoso, era, no fundo, apenas mais uma tentativa de suprimir o tráfico negreiro. Mas, dessa vez, a pressão externa já pôde contar com algum respaldo dentro do país. As importações de escravos caíram drasticamente –, 1850: 22.856; 1851: 3.287; 1852: 800 (cf. Bethell, 1970, p.388-393) –, e praticamente cessaram a partir de 1853. Com o corte da "fonte de abastecimento de mão-de-obra", subiu também o preço dos escravos nos mercados internos. Pela primeira vez, a fazenda, como entidade de produção, foi posta radicalmente em questão. O fim do tráfico internacional impôs o primeiro marco histórico no sentido de limitar a quantidade de escravos disponíveis. Foi um momento psicológico importante, pois fortaleceu a postura dos opositores do sistema escravista, que começaram a se juntar nas primeiras organizações abolicionistas, por exemplo, a "Sociedade Contra o Tráfico de Africanos e Promotora da Colonização dos Indígenas" (cf. E. V. Costa, 1989, p.368).

A iniciativa seguinte veio do imperador D. Pedro II que declarou, para a surpresa de muitos, a questão da emancipação como prioridade política que deveria ser tratada assim que terminasse a guerra contra o Paraguai. Calcula-se, aliás, que nessa guerra tenham morrido entre 60 mil a cem mil escravos, que, incentivados pela promessa da alforria, ingressaram nas tropas do império para "substituir" seus senhores (Chiavenato, 1987, p.199).

Sob a gestão dos conservadores, seguidos por uma parcela do Partido Liberal e pela imprensa abolicionista, introduziu-se a Lei do Ventre Livre (1871), que representou a primeira intromissão do Estado nas relações senhor-escravo (cf. J. M. Carvalho, 1988, p.70). Garantiu-se uma quantia de 600$000 para crianças escravas alforriadas até os 8 anos de idade (cf. tb. Costa, 1989, p.408). Mas a grande maioria dos senhores optou pela possibilidade, oferecida por essa lei, de renunciar à indenização e usufruir dos serviços dos escravos até os 21 anos.

Desde a promulgação da lei (1871) até 1879, os senhores de escravos concederam mais de 25 mil "cartas de alforria", por ação particular (V. Costa, 1989, p.414). Muitos deles, porém, dificultavam o registro de seus escravos para que não pudesse ser executada a libertação por meio do fundo especialmente criado para a emancipação, que, nesse mesmo período, alforriara apenas 4.438 escravos. Era uma forma de os senhores demonstrarem sua resistência contra a burocratização das relações políticas e sociais, a qual, implicitamente, para eles, significava perda de poder. E, embora a Lei do Ventre Livre tenha deixado uma brecha para prolongar o serviço escravo, ela abalou a mentalidade escravista porque impôs um prazo final. A Lei dos Sexagenários (Saraiva-Cotegipe, de 1885) foi mais um passo na direção da redução do elemento servil e da abolição total, que poria em liberdade, finalmente, apenas 5,6% da população (Chiavenato, 1987, p.217).

A partir dos anos 1870, várias tendências científicas penetraram o país. Com base agora nas modernas idéias positivistas, liberais, evolucionistas e raciais, tentava-se entender e debater a situação do país. O enfrentamento com "radicalismos" legalistas e igualitários e concepções raciais essencialistas podia pôr em xeque o quadro teórico do branqueamento então predominante. Surgiram dúvidas e questionamentos. Novas conjugações conseguiriam, porém, "renovar", ou seja, adaptar o ideário do branqueamento aos discursos modernos. Partindo das concepções ortodoxas de Augusto Comte (a "lei dos três estágios", por exemplo), o líder dos positivistas brasileiros, Miguel Lemos, via na escravidão antiga "uma instituição legitimada pela evolução natural da sociedade", um estágio no desenvolvimento da humanidade (apud V. Costa, 1989, p.394).

A manutenção da escravidão em épocas históricas de colonialismo e imperialismo, porém, já não se justificava com argumentos climáticos nem religiosos pretensamente científicos e, por isso, tinha de ser considerada crime. Como um dos raros positivistas a favor da abolição incondicional, Lemos opôs-se a propostas de pagamentos de indenizações e propôs a incorporação dos ex-escravos ao proletariado moderno e discordou também da hierarquização de modelos raciais: não negava a existência de raças diferentes, mas, segundo ele, "não se pode falar em raças superiores ou inferiores" (apud Costa, 1989, p.392, 394, 395).

Nem todos os positivistas brasileiros eram tão "ortodoxos" em relação à concepção do negro e à escravidão: muitos deles eram donos de escravos, de maneira que, em 1883, Miguel Lemos viu-se obrigado a proibir a posse de escravos aos membros do Centro Positivista Brasileiro. Um dos fundadores mais importantes da corrente positivista, o médico Luís Pereira Barreto, afirmava em artigos jornalísticos (1880) que a diferença do negro em relação ao branco não se resumia apenas a uma diferença epidérmica, mas devia-se a uma razão mais profunda: a filiação da raça. Segundo Barreto, o grosso da população escrava do Brasil era caracterizado "pela sua menor massa de substância cerebral; e essa condição anatômica de inferioridade é bem própria para abrandar os rancores abolicionistas contra a parte da sociedade, que tem por si a vantagem efetiva da superioridade intelectual" (apud C. M. M. Azevedo, 1987, p.69).

O médico reconhecia que faltavam ainda à ciência dados empíricos para poder decidir se o cérebro africano, submetido ao mesmo ambiente social, em iguais circunstâncias, poderia alcançar "os mesmos resultados intelectuais e morais do cérebro ariano" (ib., p.68). Correlacionando implicitamente "raça branca" com "evolução e progresso", o autor constatou uma influência negativa causada pela escravidão negra no Brasil. Para combater esse "atraso do país", a mudança proposta foi, além de abolir a escravidão, mais uma vez o incentivo à imigração européia.

Nas últimas décadas do século XIX, a idéia do princípio da natureza como ordenador determinante do mundo conjugar-se-ia com uma "crença" crescente na idéia do "progresso". Além disso, a elite brasileira – de maneira não muito diferente do que sucede hoje em dia no país – ansiava poder participar dos frutos modernos de um liberalismo econômico. Tal atitude manifestava-se também, de modo cada vez mais nítido, na linha de argumentação dos projetos e das organizações que defendiam o "abolicionismo".

O jurista e político Aureliano Cândido de Tavares Bastos, que em 1866 fundou a Sociedade Internacional de Imigração, ressalta que o fim da escravidão não poderia se resumir num ato caritativo. Deveria visar à superação dos "prejuízos" desse regime. No texto "Os males do presente e as esperanças do futuro", apresentado em 1867 à Sociedade, Bastos (1939, p.59; grifo do autor) começa com a seguinte frase a propaganda a favor da imigração européia: "O Brasil é um *paiz dotado de vastos recursos naturaes*; um terço possue excellente clima, todo elle grandes rios, extensas costas e optimos portos a pouca distancia da Europa". Nota-se, por esse exemplo, que permanece relevante a argumentação que dá ênfase às condições geográfico-climáticas privilegiadas do país, embora, aqui, a natureza já seja concebida a partir de um prisma teórico diferente daquele do século XVIII.

No item II, Bastos (ib., p.63) constata que a importação de escravos dificulta a imigração de mão-de-obra européia livre: "o escravo repelle o immigrante; os braços livres não procurarão espontaneamente o Brasil antes da emancipação do trabalho". Ao mesmo tempo, enfatiza: a "immigração não é absolutamente incompativel com a escravidão".

Contradição? Não. O processo de modernização, defende o autor, deve ocorrer de forma lenta, com base em mão-de-obra européia e nas cidades, local onde o governo deveria limitar o uso de escravos apenas aos serviços domésticos:

> Além disso a mesma lei [...] deveria prohibir a todos possuirem nas povoações maior numero de escravos do que os necessarios ao serviço domestico; os que excedessem pagariam uma taxa elevada e progressiva. Assim desappareceria das cidades a repugnante industria do aluguel de escravos, e os immigrantes as povoariam lentamente substituindo àquelles nos serviços urbanos com maior proveito do publico (ib., p.66).

Ou seja: propunha-se aqui, no fundo, a modernização de certos processos produtivos, sem, ao mesmo tempo, delimitar em demasia as esferas do domínio pessoal das elites. Nas "Cartas do solitário", também de Tavares Bastos (1938, p.160, 165; grifo do autor), a associação entre "branco" e progresso e o desprezo pelos "negros" são questões explícitas:

> *O homem livre, o homem branco*, sobretudo, além de ser muito mais intelligente que o negro, que o africano boçal, tem o incentivo do salario que percebe, do proveito que tira do serviço, da fortuna emfim que póde accumular a bem de sua familia. Ha entre esses dous extremos, pois, um abysmo que separa o homem do bruto. [...] Cada *africano* que se introduzia no Brazil, além de afugentar o emigrante europeu, era em vez de um obreiro do futuro, o instrumento cego, o embaraço, *o elemento de regresso das nossas industrias*.

Bastos (ib., p.161, 166) afirma que os brancos são três vezes mais produtivos do que os negros e conclui, dizendo francamente: "Para mim, o emigrante europeu deve ser o alvo de nossas ambições, como o africano o objecto de nossas antipathias".

A abolição transformou-se aos poucos, no debate político, numa questão suprapartidária. Dividia políticos das mesmas facções e aproximava defensores de partidos políticos distintos. Em 1869, o Partido Liberal incorporou a emancipação dos escravos em seu programa, mas havia também entre conservadores (Rio Branco, por exemplo) e republicanos (José do Patrocínio) eminentes críticos do regime servil. Em 1880, Joaquim Nabuco fundou a Sociedade Brasileira contra a Escravidão, que viria a ser a organização mais importante na articulação política da luta pelo fim da escravidão. No país inteiro se formaram núcleos e pequenas entidades com objetivos paralelos, como jornais abolicionistas ou a Confederação Abolicionista (com o apoio de José do Patrocínio), entre outras organizações que se empenharam na importação de mão-de-obra européia.[66]

Derrotado nas eleições de 1882, Nabuco (1849-1910) exilou-se em Londres, onde escreveu *O abolicionismo* (1883), que deveria ser uma espécie de manifesto para a realização dos objetivos políticos antiescravistas. Em seus projetos políticos e econômicos para o Brasil, aparece, implicitamente, o modelo da indústria inglesa:

> Escravidão e indústria são termos que se excluíram sempre como escravidão e colonização. O espírito da primeira, espalhando-se por um país, mata cada uma das faculdades humanas, de que provém a indústria: a iniciativa, a invenção, a energia individual; e cada um dos elementos de que ela precisa: a associação de capitais, a abundância de trabalho, a educação técnica dos operários, a confiança no futuro (Nabuco, 1988, p.179).

Segundo o autor, a escravidão impedia a modernização e o progresso, que ele tanto define em termos econômicos liberais como fundamenta com argumentos extraídos do pensamento positivista da época:

---

[66] O último bastião contra a abolição da escravidão era formado por senhores do sudeste do país, sobretudo pelos senhores de Minas Gerais e de São Paulo. O ciclo do café atraiu mão-de-obra escrava de outras regiões do país. O tráfico interprovincial aumentou a participação do sudeste na população escrava total (1823: 16%; 1872: 39%), enquanto no mesmo período a mão-de-obra escrava foi continuamente reduzida no nordeste (30%; 10% de todos os escravos do país) (Hasenbalg, 1979, p.141). Entretanto, foi exatamente nessa região, sobretudo em São Paulo, que, a partir de 1850, se instalaram os primeiros estabelecimentos industriais. Alguns deles, como o ramo têxtil, deveriam abolir o trabalho escravo. Foram também construídas as primeiras ferrovias, que abriram novas possibilidades para a comercialização de produtos. Surgiram, então, os primeiros grupos profissionais que não estavam diretamente comprometidos com o regime escravista: eram sobretudo profissionais liberais, comerciantes, funcionários – enfim, "a primeira tentativa de classe média urbana" – que ofereceram respaldo à luta pela abolição na sua fase final.

> De facto, a escravidão pertence ao numero das instituições fosseis, e só existe em nosso periodo social n'uma porção retardatária do globo, [...] a escravidão não pertence naturalmente ao estadio a que já chegou o homem (Nabuco, 1988, p.111).

Nabuco foi um dos primeiros intelectuais do Brasil que muito antes de Gilberto Freyre já falava de uma convivência relativamente harmoniosa entre brancos e negros. Para ele, havia apenas conflitos de interesses entre classes diferentes, mas não, como nos Estados Unidos, "um preconceito social contra cuja obstinação pouco póde o caracter, o talento e o mérito de quem incorre n'elle" (ib., p.23)[67], e explicita: "A escravidão, por felicidade nossa, não azedou nunca a alma do escravo contra o senhor, falando collectivamente, nem creou entre as duas raças o odio reciproco que existe naturalmente entre oppressores e opprimidos" (ib., p.22).

Com esta análise das relações sociais no Brasil, Nabuco perseguia basicamente dois objetivos: de um lado, o político tentava apaziguar o medo que os grandes proprietários tinham de possíveis reações violentas dos negros caso estes alcançassem um dia a liberdade. De outro lado, procurava justificar seu empenho de modo estritamente legalista e econômico: para Nabuco, o descompasso nas relações entre negros e brancos se restringia apenas a relações de produção "atrasadas", que um simples decreto, na sua opinião, poderia resolver. A superação do atraso no desenvolvimento e a reconstrução nacional poderiam e deveriam, portanto, ser alcançadas exclusivamente por vias institucionais:

> A emancipação ha de ser feita entre nós por uma lei que tenha requisitos externos e internos de todas as outras. É assim no Parlamento e não em fazendas ou quilombos do interior, nem nas ruas e praças das cidades, que se ha de ganhar ou perder a causa da liberdade (ib., p.26).

Os interlocutores de Nabuco (ib., p.226) eram basicamente os políticos e senhores influentes, a quem pretendia convencer de que "o trabalho livre é mais econômico, mais inteligente". Ele faz questão de dizer que "a propaganda abolicionista [...] não se dirige aos escravos" (ib., p.25-26). Chama a atenção também o fato de que este seu texto programático não contém reflexões sobre o futuro daqueles que deveriam ser "libertados".

---

[67] A historiadora Célia Maria Marinho de Azevedo tem argumentado que foram os abolicionistas norte-americanos (e também franceses) que contribuíram fundamentalmente para a criação de uma imagem positiva sobre as relações entre brancos e negros no Brasil (1996, 2003). Teriam buscado encontrar um contra-exemplo à situação discriminatória nos EUA que os teria permitido criticar – com mais legitimidade moral — os maus-tratos que os negros sofriam nos EUA. Segundo Marinho Azevedo (2003, p.161), em pouco tempo (mais especificamente a partir de 1860), esta idéia do "paraíso racial" seria incorporado no discurso dos abolicionistas locais. Num artigo recente (2005), a autora tenta mostrar que quem lançou os primeiros tijolos da construção do mito do "paraíso racial brasileiro" foram "homens de cor", livres e libertos, que se empenharam, desde a década de 1830, em defender a igualdade formal para todos os brasileiros livres.

Embora Nabuco reconheça a contribuição dos negros para a construção do país e, em algumas passagens, faça questão de esclarecer que a influência negativa "não foi a raça negra, mas essa raça reduzida ao captiveiro", ele relaciona, em outras passagens, a situação lastimável e perniciosa do sistema escravista diretamente ao "elemento negro": "Muitas das influências da escravidão podem ser attribuidas à raça negra, ao seu desenvolvimento mental atrazado, aos seus instinctos barbaros ainda, às suas superstições grosseiras" (ib., p.21, 142, 144).[68] Com freqüência, a idéia de raça usada por Nabuco (ib., p.137) apresenta um "teor biologizante" e transforma-se em "fator causal" primordial dos problemas econômicos e sociais, por exemplo, quando o autor descreve a alta proliferação da população escrava como a "primeira vingança das vítimas": "[...] e assim os vicios do sangue Áfricano acabavam por entrar na circulação geral do paiz".[69]

Mesmo assim, o pensamento desse intelectual fomentava igualmente o ideário de branqueamento, uma vez que Nabuco apostava, além de em um "melhoramento racial" via cruzamento inter-racial,[70] em processos de adaptação geográfica e climática. Opondo-se à idéia segundo a qual "a raça branca não se póde adaptar aos tropicos" e "o desenvolvimento vigoroso dos mestiços ha de por fim sobrepujal-a", Nabuco (ib., p.142) contra-argumenta: "mas nada está menos provado do que essa incapacidade organica da raça branca para existir e prosperar em uma zona inteira da terra".[71]

Também segundo este seu raciocínio, o verdadeiro progresso poderia ser alcançado somente por meio da imigração de mão-de-obra européia. Nabuco (ib., p.252), que se empenharia pessoalmente na propaganda de projetos imigratórios (por exemplo, na Exposição Mundial em Paris, um ano depois da Abolição), sonhava com "um paiz onde todos sejam livres; onde, atrahida pela franquesa das nossas instituições e pela liberalidade do nosso regimen, *a immigração Européa traga sem cessar para os tropicos uma corrente de sangue Caucasico vivaz, energico e sadio*, que possamos absorver sem perigo [...]" (grifo do autor).

Contrariando as teses de muitos cientistas europeus da época, Nabuco (ib., p.6) via na mistura de raças uma saída para o futuro do Brasil: "no futuro, só uma operação nos poderá salvar – à custa da nossa identidade nacional – isto é, *a transfusão do sangue puro e oxygenado de uma raça livre*" (grifo do autor).

A conhecida resposta de Nabuco (de 1908) a um artigo de José Veríssimo (reeditada na *Revista do Livro* em março de 1957) a respeito da morte de Machado de Assis, é mais uma prova de que o ideário do branqueamento – reformulado e readaptado a cada novo paradigma acerca do mundo e das diferenças humanas que se sucedia ao longo dos séculos – abre um leque para a negociação da cor de cada pessoa. E os "acordos", é importante lembrar, se dão sob a égide do jogo de poder patrimonial. Nabuco (1957, p.164) negocia:

> Seu artigo no jornal está belíssimo, mas esta frase causou-me arrepio: "Mulato, foi de fato grego da melhor época". Eu não teria chamado o Machado mulato e penso que nada lhe doeria mais do que essa síntese. Rogo-lhe que tire isso, quando reduzir os artigos a páginas permanentes [...]. O Machado para mim era um branco e creio que por tal se tomava; quando houvesse sangue estranho, isso em nada afetava a sua perfeita caracterização caucásica. Eu pelo menos só vi nêle o grego. O nosso pobre amigo, tão sensível, preferiria o esquecimento à glória com a devassa sôbre suas origens.

Segregar ou extinguir: o dilema da elite brasileira

Mais e mais políticos e donos de escravos começavam a se pronunciar, agora, em favor da implantação de um projeto econômico mais moderno. No entanto, muitos deles não estavam dispostos, como a argumentação de Tavares Bastos mostrou, a abdicar de velhos privilégios. Mesmo que abolicionistas como Nabuco tenham apontado para um novo "caminho promissor" – "progresso via imigração" –, a nova situação causava incertezas e um certo mal-estar no seio da *intelligentsia* brasileira. A elite intelectual e as lideranças políticas perguntavam-se até que ponto seria possível e desejável, introduzir o princípio da "igualdade entre os cidadãos", com todas as suas conseqüências, num país cuja população era composta, majoritariamente, por "mestiços" e "raças inferiores".

---

[68] A associação, mesmo que alegórica, entre a escravidão e o sinal da maldição de Caim feita por Nabuco (1988, p.VIII) na introdução do livro deixa também uma certa dúvida: a que ou a quem se deve "a culpa do pecado"? E mostra que o imaginário ligado a outros velhos paradigmas de inclusão e exclusão ainda não estava totalmente extinto: "Já existe felizmente em nosso paiz uma consciencia nacional – em formação, é certo – que vai introduzindo o elemento da dignidade humana em nossa legislação, e para a qual a escravidão, apezar de hereditária, é uma verdadeira *mancha de Caim* que o Brazil traz na fronte" (grifo do autor).

[69] Para uma análise crítica do "discurso racial" de Nabuco, cf. tb. Célia Maria Marinho de Azevedo (2001, p.88-97) e Sales Augusto dos Santos (1997, p.70s.). Azevedo chama a atenção para o fato de que existe, em várias análises contemporâneas, uma tendência a criar uma imagem mitificada de Nabuco. Como o essencial, para este grande abolicionista, teria sido a organização social, a escravidão, ele teria empregado a palavra "raça" "sem rigor conceitual", "desleixadamente"; ou seja, diferentemente de muitos contemporâneos seus, Nabuco não teria embarcado "na canoa furada das teorias raciais" (por exemplo, Evaldo Cabral de Mello, "Reler 'O abolicionismo'", *Folha de S. Paulo*, 27/02/2000; José Murilo de Carvalho, "Saudade de escravo", *Folha de S. Paulo*, 2/04/2000).

[70] Em Nabuco (ib., p.145), tal aposta fica evidente, por exemplo, nesse seu lamento: se o Brasil não tivesse sido dominado pela cobiça e pelo fanatismo religioso, "o cruzamento entre Brancos e Negros não teria sido acompanhado do abastardamento da raça mais adeantada pela mais atrazada, mas da gradual elevação da ultima".

[71] Cerca de 60 anos mais tarde, Oliveira Vianna aperfeiçoaria e aprofundaria essa argumentação (cf. cap. 4).

Aqueles que se entendiam como "progressistas" pregavam um Estado liberal, mas recorriam também a idéias raciais biologizadas e concepções evolucionistas. À primeira vista, parecia haver mais incompatibilidade entre liberalismo e "modelos evolucionistas" e "raciais" do que uma possibilidade de aproximar esses dois anseios. Vimos que, ao longo do século XIX, o critério mais poderoso de inclusão e exclusão (raça) sofreu redefinições e foi objeto de constantes discussões entre os intelectuais. A idéia de raça em si, no entanto, não foi posta em questão. Assim, era perfeitamente possível, no final do século XIX, assumir um "discurso racial" sem abrir mão totalmente de conteúdos mais antigos do conceito, da mesma forma que em muitos discursos populares da atualidade a noção de cultura, definida pela antropologia moderna como uma idéia altamente dinâmica relacionada a identidades étnicas, apresenta algumas heranças semânticas antigas, isto é, traz freqüentemente marcas do ideário evolucionista que igualava cultura à civilização.

De qualquer forma, o fim da escravidão e a Proclamação da República constituiriam também um desafio para uma nova geração de cientistas formados em instituições universitárias brasileiras que se propunham a pensar as grandes questões e o futuro do país. A postura dos cientistas oscilava entre dois pólos: o compromisso acadêmico com as modernas ciências naturais e a fidelidade à nova nação. Nesse quadro, destacam-se as tendências opostas entre os juristas e os médicos da época, detectadas por Schwarcz (1993, p.180-182, 244): os primeiros, mais engajados no fortalecimento da instituição de um Estado moderno de tipo legal, mostravam maior afinidade com o discurso liberal e acreditavam na força transformadora da lei para a superação das desigualdades existentes; os segundos, baseados nas premissas de uma ciência natural e suas leis rígidas e propensas a determinismos, tendiam a descartar a possibilidade da igualdade.

Embora muitos dos autores tenham optado por um meio-termo entre "postura pessimista" e "postura incondicionalmente otimista", penso que vale a pena comparar duas posições extremas sobre as questões da raça e do cruzamento inter-racial defendidas por dois cientistas de formação médica. As linhas de raciocínio de Nina Rodrigues e João Batista Lacerda revelam os limites possíveis da abordagem científica na época.

Como médico legista, Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) teve de se defrontar com a questão da legislação penal relativa às diferentes raças, o que o levaria a dedicar sua vida à reflexão e pesquisa sobre os africanos e seus descendentes no Brasil. Para Nina Rodrigues (1957 [1894], p.44), os códigos penais estavam ainda muito permeados por concepções metafísicas e não reconheciam os avanços da ciência moderna. Partindo de uma base teórica evolucionista (sobretudo Tylor), o autor explicava o desenvolvimento moral como conseqüência de um mecanismo filogenético. Tal como Darwin, Nina Rodrigues acreditava que a luta do homem pela sobrevivência contribuía para a lenta imposição da "inteligência" ("razão") e da "moralidade" (valores da civilização ocidental) ao longo da evolução. Mas, como a vontade individual não escapa ao desenvolvimento da mente humana, existem também, para Nina Rodrigues (ib., p.48, 50), tipos de crimes próprios em cada fase da evolução.

Com essa linha de raciocínio, o autor se opunha a visões cristãs e humanistas que, defendendo um modelo de ser humano abstrato, portador de uma racionalidade única, propagavam o "livre-arbítrio" como base da responsabilidade penal (ib., p.81). Nina Rodrigues negava que, entre as civilizações inferiores (como a negra), houvesse uma consciência do dever, do direito formal, que, para ele, constituía uma precondição da responsabilidade penal. Para o autor, existia uma "impossibilidade material, orgânica" que impedia os representantes das fases inferiores da evolução social de passar bruscamente para o "grau de cultura mental e social das fases superiores" (ib., p.50).[72]

Nina Rodrigues, que participou ativamente da discussão internacional da época e manteve bons contatos, sobretudo com a Escola Criminalista Italiana

---

[72] A afirmação de Nina Rodrigues (1957, p.84) segundo a qual "o direito é um conceito relativo" deve ser entendida também da óptica evolucionista-racial do autor, que acredita que "é a preexistencia da consciencia do direito e do dever, inherentes ás civilisações inferiores, que exclue e impossibilita a consciencia do direito, tal como o entendem os povos civilisados, ou superiores sociologicamente". (ib., p.82) Assim, ele explica também que a "organisação physio-psychologica [das raças inferiores] não comporta a imposição revolucionaria de uma concepção social, e de todos os sentimentos que lhe são inherentes, a que só puderam chegar os povos cultos evolutivamente, pela accumulação hereditaria gradual do aperfeiçoamento phsychico que se operou no decurso de muitas gerações, durante a sua passagem da selvageria ou da barbaria á civilisação" (ib., p.84-85). Para as "raças inferiores", Nina Rodrigues (ib., p.130) reivindica, portanto, um tratamento jurídico diferenciado: "[...] o exame que tenho feito me autorisa plenamente, parece, a concluir que os negros e indios, de todo irresponsaveis em estado selvagem, teem direitos inconstestaveis a uma responsabilidade attenuada".

(Lombroso) e a Escola de Medicina Legal Francesa, assumiu muitas das concepções biológico-essencialistas de seus colegas europeus a respeito de raça. Embora "raça" apareça nas suas análises como um fator – biologizado – "todo poderoso", ele, como aliás a maioria dos cientistas da época, nunca se preocupou em definir "raça" e tampouco explicitou a relação entre "diferenças raciais" e o outro grande paradigma da época: a "evolução humana". De qualquer forma, Nina Rodrigues não tinha dúvida de que as leis da natureza, que para ele fundamentavam a hierarquização do mundo, estavam acima de qualquer julgamento moral e constituíam "verdades" inquestionáveis.

Quando citava Havelacque, o objetivo principal de Nina Rodrigues certamente não era menosprezar as raças inferiores:

> Ninguem pode duvidar tão pouco de que anatomicamente o negro esteja menos adiantado em evolução do que o branco. Os negros africanos são o que são: nem melhores nem peiores que os brancos; simplesmente elles pertencem a uma outra phase do desenvolvimento intellectual e moral (Rodrigues, 1957, p.120).[73]

Partindo dessa concepção, o autor opunha-se à uniformização do Código Penal e defendia um tratamento diferenciado dos criminosos, segundo seu grau de "desenvolvimento racial". Como tantos outros colegas, este cientista acreditava firmemente que, para a formação de um Estado-nação, era preciso contar com uma grande homogeneidade da população. Convicto das suas "teses raciais", Nina Rodrigues (ib., p.175) tinha de ser um cético: ele criticava a uniformização do Código Penal como um "erro grave" que "atent[a] grandemente contra os principios mais elementares da physiologia humana" e propunha a divisão do país em, no mínimo, quatro regiões legais diferentes, que deveriam ser definidas de acordo com as respectivas características raciais, climáticas e geográficas. Fiel a seus pressupostos – e com um toque de ironia –, expressava sua postura pessimista:

> O legislador pode e deve unir a população, para isto tem elle muitos meios dos quaes, talvez, os dous principaes sejam o ensino da mesma lingua [...] e a mesma legislação. Mas realmente esta pretenção não tem o menor fundamento. A menos que não se supponha e admitta que os codigos podem modificar os climas, e com os climas as condições de adaptação dos grupos humanos, a menos que não se creia que os codigos possam modificar as raças [...] (Rodrigues, 1957, p.208).[74]

Acreditando firmemente que "a igualdade politica não pode compensar a desigualdade moral e physica", Nina Rodrigues (ib., p.87) defendia um tratamento diferenciado para criminosos, de acordo com a sua "organisação physio-psychologica". Para ele, punir alguém que, por razões de "inferioridade racial", não está preparado para cumprir com os direitos e deveres próprios da civilização moderna seria um equívoco, do ponto de vista científico. Adverte ele: "tornar os barbaros e selvagens responsáveis por não possuir[em] ainda essa consciência [de direitos e deveres]" seria a mesma coisa que tornar as crianças responsáveis por não terem atingido a maturidade mental dos adultos, ou castigar "os loucos por não serem sãos de espirito" (ib., p.85).

No fundo, o estudioso reivindicava um controle científico para a determinação da responsabilidade legal do indivíduo. Os criminosos deveriam ser investigados caso a caso – com métodos antropométricos – para que fosse definido seu grau de responsabilidade perante a lei.[75] E, para isso, a ciência já havia desenvolvido métodos – o próprio autor, aliás, os aplicou para medir os crânios de Antônio Conselheiro e do quilombola Lucas da Feira (por exemplo, "índice cefálico" e "ângulo facial", critérios da frenologia de "dolicocefalia" e "braquicefalia") (ib., p.154).[76] Outro ponto era a questão do "mestiçamento", a qual constituía um problema especial que, segundo o autor, explicava-se igualmente pela "lei biológica": os produtos dos "cruzamentos" de espécies seriam tanto menos favoráveis quanto mais essas espécies se encontram afastadas na hierarquia zoológica (ib., p.132). A escala de "mestiçamento" concebida pelo cientista abrangia um espectro que ia do inteiramente inaproveitável e degenerado até um "producto valido e capaz de manifestação superior da actividade mental" (ib., p.141). A responsabilidade penal deveria, de acordo com o cientista, seguir este mesmo esquema.

---

[73] Nina Rodrigues (1977, p.5) critica também a "revoltante exploração" do "critério científico da inferioridade da raça negra" por "interesses escravistas dos norte-americanos": "Para a ciência não é esta inferioridade mais do que um fenômeno de ordem perfeitamente natural, produto da marcha desigual do desenvolvimento filogenético da humanidade nas suas diversas divisões ou seções".

[74] Para Nina Rodrigues (1957, p.187), "a capacidade intellectual é uma funcção de organisação cerebral, sobre a qual nada pode a vontade, que por sua vez não é mais do que uma outra manifestação dessa mesma organisação". Assim, entende também que a "desigualdade mental", constatada no país, "é a consequencia da desigualdade anthropologica e sociologica das raças que compõem uma população" (ib., p.187). Ao reivindicar que as leis deveriam levar em consideração essa desigualdade concebida como "orgânica, involuntária e pouco modificavel" (ib., p.187), o cientista critica o fato de o legislador brasileiro impor, "sob a tolerancia e em nome do supposto livre arbitrio", "medidas repressivas": isto é, pune "individuos certamente perigosos, mas completamente inimputaveis" (ib., p.171-172).

[75] Nina Rodrigues (1957, p.77) critica o fato de o legislador brasileiro não respeitar a "lei biologica que", segundo o autor, "considera a evolução ontogenica simples recapitulação abreviada da evolução phylogenica". Nota-se que o tratamento da responsabilidade do indivíduo pelos seus atos diverge não apenas da concepção iluminista clássica, mas também do discurso jesuítico (cf., por exemplo, Benci (1977, p.143, 144), que insistia em punir apenas depois que o "outro" [escravo] tivesse aprendido seu dever e percebesse que tinha cometido um erro: "Ensinar aos ignorantes e dar o castigo aos que erram, ambas estas coisas são obras de misericórdia", escreve o jesuíta. Para ele, a aplicação da pena justificava-se apenas depois de o senhor ter ensinado ao seu escravo sua obrigação e este não ter cumprido – conscientemente – com seu dever: "Em conclusão: onde não há erro voluntário não deve haver castigo".

[76] O interesse de Nina Rodrigues por pesquisas empíricas, sobretudo das "sobrevivências africanas", o levaria, com o decorrer do tempo, a abandonar as técnicas da antropometria e buscar outros métodos de análise (Corrêa, 1998, p.150).

Nina Rodrigues (1939, [1890] p.196) entendia o "mestiçamento" da população brasileira como um processo complexo, que estava ainda "em via de formação".[77] Ao mesmo tempo, o cientista arriscava-se a dividir a população brasileira em seis grupos: "brancos, negros, mulatos,[78] mamelucos ou caboclos, cafuzos e pardos". É interessante que até ele, que se apoiava em "idéias raciais essencialistas", "dilatava" o uso da categoria branco ao incluir nela "não só os brasileiros descendentes directos dos europeus", "mas ainda aquelles mestiços de qualquer dellas [raças] que por um cruzamento unilateral com a raça branca conseguiram no fim de um certo numero de sangues voltar definitivamente a esta ultima raça" (ib., p.206). Da mesma forma, considerava também "negros" "não só os descendentes directos e sem mistura dos africanos importados pelo trafico, como os seus mestiços que voltam á raça negra" (ib., p.207). Percebe-se aqui que nem para Nina Rodrigues o processo do "mestiçamento" significava pura e simplesmente "degeneração".

Ao constatar uma distribuição geográfica desigual dos negros, brancos e índios e ao conceber adaptabilidades diferentes das raças aos diferentes climas do país, Nina Rodrigues (1957, p.100, 101) rejeitou a possibilidade de uma homogeneização racial dos habitantes do Brasil: "Não acredito na unidade ou quasi unidade ethnica, presente ou futura, da população brazileira".[79] O pensamento de Nina Rodrigues punha em xeque os "sonhos" de muitos intelectuais a respeito de um futuro branqueado do país; sua crítica voltou-se explicitamente contra Sílvio Romero:

> não acredito na futura extensão do mestiço luso-africano a todo o territorio: considero pouco provavel que a raça branca consiga fazer predominar o seu typo em toda a população brazileira (Nina Rodrigues, 1957, p.96).

A "obsessão" científica do autor, de querer comprovar suas teses a respeito da "capacidade mental" das "raças inferiores", levou-o a se dedicar aos estudos da religiosidade afro-brasileira. Numa época em que o candomblé era vítima da violência policial, Nina Rodrigues se aproximou dos terreiros e transformou-se num dos seus primeiros grandes defensores. Valorizando os sudaneses como mais adiantados em relação aos bantos,[80] Nina Rodrigues (1977, p.163,

---

[77] Nina Rodrigues rejeitava a idéia segundo a qual já se podia falar numa "raça mestiça unica capaz de figurar como individualidade anthropologica ao lado das tres raças puras primitivas" (Rodrigues, 1939, p.196). Afirma: "Os typos mestiços de hoje talvez desappareçam amanhã, passando ainda por diversas fórmas de transição para chegar a um producto final uniforme e é certamente pouco razoavel pretender identificar todos esses estadios da evolução ethnologica" (ib., p.197). Para fins legais, ele defendia a diferenciação entre três grupos de mestiços: (1) os mestiços superiores, que, "pela predominancia da raça civilisada na sua organisação hereditaria, ou por uma combinação mental feliz [...] devem ser julgados perfeitamente equilibrados e plenamente responsaveis"; (2) os "mestiços evidentemente degenerados", que segundo o autor apresentam "anomolias" na sua organização física e nas suas capacidades intelectuais e morais; estes não poderiam ser "curados" nem com remédios nem com castigos: "dentre elles uns devem ser total, outros parcialmente irresponsaveis"; (3) os mestiços comuns são – segundo Nina Rodrigues – "productos socialmente aproveitaveis"; devido ao seu "desequilibrio mental", "acham-se em iminencia constante de commetter acções anti-sociaes de que não podem ser plenamente responsaveis. São casos todos de responsabilidade attenuada" (ib., p.167-168); embora estivesse empenhado em descobrir regularidades nos processos de "cruzamentos", reconhece que é "de todo impossivel precisar, estabelecer leis fataes e invariaveis á transmissão hereditaria dos caracteres atavicos aos mestiços" (ib., p.161). Mesmo que aceite que entre os seres humanos a "hybridez physica" não tenha sido provada, Nina Rodrigues (ib., p.132, 133) alerta: "certos cruzamentos dão origem em todo caso a productos moraes e sociaes, evidentemente inviaveis e certamente hybridos". De qualquer forma, para esse cientista "os mestiços do negro [...] são incontestavelmente muito superiores pela intelligencia aos outros mestiços do paiz" (ib., p.152). Explica-se esse julgamento do autor pelo fato de ele relacionar os negros a um estágio mais adiantado da evolução do que os indígenas do Brasil.

[78] Nina Rodrigues (1957, p.91) subdivide o grupo dos mulatos: "(a) mulatos dos primeiros sangues; (b) mulatos claros, de retorno á raça branca e que ameaçam absorve-la de todo; (c) mulatos escuros, cabras, producto de retorno á raça negra, uns quasi completamente confundidos com os negros crioulos, outros de mais facil dinstinção ainda".

[79] Nina Rodrigues (1939, p.210) descartou também a hipótese de que os "pardos", definidos como "mestiços complexos em que se associam os caracteres das tres raças", seriam o "typo futuro da nossa população".

[80] Em oposição a Spix & Martius e a Sílvio Romero, Nina Rodrigues (1977, p.37) destaca a influência importante dos sudaneses, que, segundo o último, representam a maioria dos negros no Brasil. O cientista afirma que, mesmo havendo concordância a respeito da relação númerica entre bantos e sudaneses no Brasil, "pelo menos a preeminência intelectual e social coube sem contestação aos negros sudaneses". É interessante o fato de Nina Rodrigues (ib., p.112, 269) entender que "os mais adiantados" entre eles (velhos egípcios e abissínios, fulas, hauçás etc.) constituem um "ramo da raça branca" (chama-os também de "povos pretos de raça branca do ramo camita"). Esse pensamento racial que privilegia sudaneses em detrimento de bantos explica também por que Nina Rodrigues (ib., p.57) admirou "a coragem" e "a nobre lealdade" dos rebeldes malês e ao mesmo tempo condenou – como um dos pouquíssi-

228) entendia que a mitologia complexa do povo iorubano encontrava-se numa fase de transição em direção à instauração do dualismo entre "bem" e "mal". E caracterizou o "culto jeje-nagô" como uma "verdadeira religião em que o período puramente fetichista está quase transposto, tocando às raízes do franco politeísmo" (ib., p.246). Segundo Nina Rodrigues, as práticas do candomblé demonstram um "incontestável progresso na evolução do pensamento e do sentimento religioso dos nagôs" (ib., p.217).

Nina Rodrigues (ib., p.246) protestava contra a perseguição policial e, coerente com seu ideário essencialista a respeito das diversidades, reivindicava o cumprimento do direito à prática livre de todas as confissões religiosas garantida pela Constituição.[81] Argumenta que, do ponto de vista teológico (católico) "as práticas religiosas dos nossos negros podem [...] ser capitulados de um erro". Mas adverte: "Absolutamente elas não são um crime, e não justificam as agressões brutais da polícia, de que são vítimas".[82] Como ogã do Gantois, diretamente envolvido, não só assumia a sua função de falar publicamente a favor do candomblé, mas, além disso, expressou sua admiração para com o "estado de pureza" das "sobrevivências morais africanas" detectadas nos terreiros pesquisados (ib., p.247).[83]

Embora tenha demonstrado e declarado mais de uma vez sua simpatia para com a "raça negra", as convicções evolucionista-raciais de Nina Rodrigues fizeram-no questionar a possibilidade de um desenvolvimento próspero do país exatamente por causa da grande quantidade de negros entre a população brasi-

---

mos pensadores brasileiros mais modernos – a resistência de Palmares. Identificando Palmares como uma "criação exclusivamente banto", Nina Rodrigues (ib., p.78) elogiou "o serviço relevante prestado pelas armas portuguesas e coloniais" que destruíram "de uma vez a maior das ameaças à civilização do futuro povo brasileiro". Ele chegou a criticar intelectuais da época que viram nos quilombos de Palmares a realização das "virtudes da liberdade", por exemplo, Nabuco (1988a, p.107). Para Rodrigues (ib., p.78), essa "idolatria incondicional pela liberdade" tende a "confundir coisas distintas e descobrir intuitos liberais onde houve apenas o instinto de salvação".

[81] Rodrigues (1977, p.245) opõe-se também a campanhas da imprensa contra as "práticas fetichistas". Diz que é uma atitude ingênua acreditar que é "possível sufocar as crenças religiosas de uma raça com a mesma facilidade com que se dispersa um ajuntamento fortuito de curiosos".

[82] Rodrigues critica a "falta de senso jurídico das classes dirigentes". Se houvesse queixas contra o candomblé por distúrbio da ordem pública, os órgãos oficiais deveriam promover processos legais contra os terreiros. Ele constata com indignação que, em vez disso, a polícia continua invadindo os terreiros sem respaldo legal.

[83] A valorização da autenticidade, que se explica também a partir do corpo teórico do autor, teria repercussões profundas não apenas na teorização antropológica, mas também nos próprios terreiros (cf. tb. cap. V).

leira.[84] Conquanto algumas passagens da última obra do cientista possam dar a impressão de que, no fim da vida, suas convicções tenham perdido um pouco em rigidez, outros trechos do mesmo livro demonstram que ele nunca abdicou de seu ceticismo profundo. Nina Rodrigues (1977, p.263, 264) não nega que os negros na própria África já tivessem passado por um processo de evolução: "Melhoram e progridem; são, pois, aptos a uma civilização futura". Ao mesmo tempo adverte os demasiadamente otimistas: "Mas se é impossível dizer se essa civilização há de ser forçosamente a da raça branca, demonstra ainda o exame insuspeito dos fatos que é extremamente morosa, por parte dos negros, a aquisição da civilização européia".

Vimos que o cientista não descartava totalmente a possibilidade de algumas conseqüências positivas casuais do processo de "mestiçamento" (cf. tb. nota nº 77 deste capítulo), que teria de ser estudado cautelosamente.[85] Mas seu julgamento a respeito do futuro do país não deixa de ser categórico:

> *A raça negra* no Brasil, por maiores que tenham sido seus incontestáveis serviços à nossa civilização, por mais justificadas que sejam as simpatias de que a cercou o revoltante abuso da escravidão, por maiores que se revelem os generosos exageros dos seus turiferários, *há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo* (Rodrigues, 1977, p.7; grifo do autor).

Mesmo que sua análise do povo brasileiro não tenha obtido, por razões óbvias, sucesso junto ao discurso oficial e tenha sido rejeitada tanto pelos primeiros movimentos políticos negros como pelos atuais, a obra de Nina Rodrigues é de grande importância, especialmente para o desenvolvimento da antropologia. Ele pode ser considerado o fundador das pesquisas antropológicas afro-brasileiras – e isso não apenas por ter acumulado um vasto material etnográfico. Tentando seguir coerentemente um corpo teórico e aplicando os conceitos científicos correspondentes, ele conseguiu, como um dos poucos cientistas da época, debater seriamente vários aspectos da questão da diferença entre os seres humanos.[86] Partindo de idéias raciais biologizadas, Nina Rodrigues – diferentemente dos mentores do discurso do branqueamento – concebia um "outro" essencializado. Sua dedicação ao estudo de detalhes empíricos abriria as portas para que o próprio pensamento antropológico se transformasse rumo a uma visão mais culturalista.

---

[84] Rodrigues (1935, p.171) parte da premissa de que "as leis da evolução psychologica são fundamentalmente as mesmas em todas as raças". Não duvidando de que os "negros" teriam de percorrer o mesmo longo processo que levou os europeus do politeísmo ao monoteísmo, o cientista qualifica as esperanças missionárias no Brasil de "ilusões de catequese". Rodrigues (1977, p.246) acredita que as "práticas fetichistas" "hão de persistir enquanto a lenta evolução da raça negra deixar o negro, o negro antropológico atual".

[85] "O que importa ao Brasil determinar é o quanto de inferioridade lhe advém da dificuldade de civilizar-se por parte da população negra que possui e se de todo fica essa inferioridade compensada pelo mestiçamento, processo natural por que os negros se estão integrando no povo brasileiro, para a grande massa da sua população de cor" (Rodrigues, 1977, p.264). De acordo com sua concepção racial, Rodrigues (1935, p.186) concebe o "mestiçamento" como um processo que abrange os mais variados aspectos da constituição humana. Ele entende que "no Brazil o mestiçamento não é só physico e intellectual, é ainda affectivo ou dos sentimentos, religioso igualmente portanto".

Embora também médico de formação, e mesmo tendo partido de teorias (sobretudo Spencer) e métodos de pesquisa (craniologia, por exemplo) substancialmente não muito diferentes daqueles utilizados por Nina Rodrigues, João Baptista Lacerda (1845-1915) chegaria a conclusões opostas em sua análise do povo brasileiro. Na função de diretor do Museu Nacional, foi nomeado pelo presidente da República para representar o país no primeiro Congresso Universal das Raças, em 1911, em Londres – onde, aliás, foi recebido como único representante de um país latino-americano. Ficou conhecido também pelo fato de ter ministrado o primeiro curso de antropologia no Brasil (1877).

Como Nina Rodrigues, Lacerda atribuía – em princípio – às "leis da natureza" uma influência decisiva sobre a evolução do homem. Para ele, a "inferioridade" das "raças atrasadas" dizia respeito, em primeiro lugar, ao mundo de seus valores – esses considerados mais "primitivos" do que aqueles das "raças adiantadas". Embora comprometido com a "verdade científica", Lacerda demonstrava-se, ao mesmo tempo, preocupado com o avanço de um tipo de ciência "sem piedade", que desrespeitaria os dogmas da religião cristã:

> Contra esta desesperadora sentença darwinica temos a oppôr as alevantadas prescripções da moral christan, que manda condoer-se da sorte dos fracos e humildes, e ajuda-los a vencer os multiplos tropeços da senda da vida (Lacerda, 1912, p.108).

O apelo de Lacerda (1912, p.13; 48-51) sobre a moralidade das "raças superiores" deve ser entendido dentro desse contexto: "Às raças adiantadas não se deve [...] reconhecer o direito de opprimir e escravisar as raças atrazadas". Dessa perspectiva, o ato de civilizar e catequizar não apenas os "primitivos" surge como uma tarefa moral, como única saída para salvar a humanidade.

O cientista pensava, portanto, que o cristianismo era o único elemento da evolução que podia impedir a opressão e destruição dos "povos inferiores" pelos "superiores" e, com isso, de certa forma, manipular os destinos da "seleção natural". Uma vez que acreditava que por detrás da realidade perceptível pelo homem havia ainda uma verdade divina inatingível à mente humana, Lacerda (ib., p.110) opôs-se à exaltação da "razão pura" despida de princípios cristãos: "Por um delirio da Razão o Nada fez-se creador, em vez de Deus, de todas essas maravilhas, que a nossa razão admira sem poder explical-as". Percebe-se aqui que a crença de Lacerda em Deus sobrepõe-se à sua crença na razão iluminista.[87] Ou seja, mesmo integrando um vocabulário mais moderno usual na virada do século, ele insiste numa concepção do mundo que ainda traz em si marcas que lembram os primórdios do espírito da Ilustração: admite uma interpretação naturalizada do mundo sem abrir mão totalmente da idéia da vontade divina, entendida como causa última dos fenômenos naturais.

O autor procura conjugar argumentos de vários ideários (racionalidade iluminista, idéias evolucionistas e raciais) no seu pensamento, no entanto não esconde que dá primazia às orientações da fé cristã. Assim, as explicações de Lacerda a respeito das diferenças humanas, especialmente das variações de cor de pele, assemelham-se mais àquelas dadas por autores como Buffon (ou ainda, Soares Franco) do que àquelas dos mentores clássicos do discurso evolucionista e racial de sua época:

> Demais, devem todos saber, porque a sciencia já o demonstrou, que embora tomada como character differencial de raça, *a côr não passa de um character anthropologico accidental, susceptivel de modificar-se profundamente sob a influencia dos agentes cosmicos*;[88] que a superioridade e a inferioridade das raças no sentido absoluto é um facto inveridico; e que no mundo só existem raças adiantadas e atrazadas, devendo ser attribuidas essas differenças ás condições do meio physico e social em que o homem evoluio (Lacerda, 1912, p.90; grifo do autor).

---

[86] Diz M. Corrêa (1998, p.309): "Nina Rodrigues [...] apontou em todas as suas pesquisas para a clara existência de desigualdades em nossa sociedade e pediu explicitamente a intervenção do Estado, tanto para garantir a 'ordem social', como para assegurar a 'liberdade' dos cidadãos. Para ele, o reconhecimento das desigualdades era a pedra angular de suas análises sobre a nossa sociedade e único ponto de partida possível para uma distribuição, hierárquica, da justiça no país".

---

[87] "Nenhuma noção certa podemos ter da sciencia sobre a nossa origem e o nosso fim; preciso é, pois que nos contentemos com as instituições da consciencia, e a fé da religião. A Natureza só nos dá a vêr aquillo que lhe podemos superficialmente tirar; no fundo fica o mysterio, o incognoscivel com as suas trevas e os seus terrores. *Non dubito quin in fine suprema veritas adsit, quae in aeternum inducit*" (Lacerda, 1912, p.111).

[88] Afirma Lacerda (*ib.*, p.50): "O auctor admitte a acção do meio influindo sobre a coloração da pelle".

Embora sua concepção de raça fosse "menos essencialista" e "menos biologizante" que a de Nina Rodrigues, Lacerda (ib., p.91) não deixou de constatar que "no Brasil o longo contacto do negro prejudicou os dotes moraes do branco"; e afirma: "Entretanto não se póde negar que o demorado contacto entre duas raças, uma atrazada, outra adiantada, venha com o tempo fazer adquirir á raça adiantada muitos dos vicios e defeitos da raça atrazada" (ib., p.90).[89]

A esperança na construção de um novo grande país sem dúvida influenciou suas considerações sobre o "cruzamento" inter-racial. No trabalho apresentado no Congresso Universal das Raças, Lacerda (1911, p.8) constatava que os "produtos" do casamento entre branco e negro não constituíam uma raça própria em razão da sua pouca estabilidade, que fazia com que em novos cruzamentos tendessem a voltar ao tipo branco ou preto. Coerente com a sua postura otimista em relação à possibilidade de influir no caminho da natureza por meio da imposição de valores cristãos e leis humanas, o mestiço não aparece em sua reflexão como "bastardo decandente", mas como "sujeito em vias à transformação em branco".[90] Ele afirma:

---

[89] Lacerda (1911, p.29, 30) ainda diz: *"L'importation, sur une vaste échelle, de la race noire au Brésil, a exercé une influence néfaste sur le progrès de ce pays; elle a retardé pour longtemps son développement materiel, et rendu difficile l'emploi de ses immenses richesses naturelles"*.

[90] Outro grande defensor do "mestiçamento" na época foi o crítico literário, juiz e político Sílvio Romero (1851-1914). Autor de escritos polêmicos – e nem sempre muito coerente no uso dos conceitos e nas suas linhas de argumentação – era mais um dos pensadores da época que conjugavam idéias liberais com um "discurso racial". Para Romero (1969, p.268) "a distinção e desigualdade das raças humanas é um fato primordial e irredutível". Para consolidar no Brasil um estado de direito, Romero aposta nos efeitos dos "dois maiores fatôres de igualização", que para ele eram a "democracia" e o "mestiçamento" (ib., p.267). Dessa forma, o mestiço transforma-se num elemento positivo: "Somos mestiços se não no sangue ao menos na alma", dizia Romero. Enquanto o mestiço é descrito, por vezes, como "produto final", em outros lugares aparece claramente como "etapa" de um processo mais longo. A reverência ao mestiço deve ser vista no contexto de um projeto mais amplo que era a "homogeneização" do Brasil. Romero não deixa dúvidas a respeito de sua preferência pela "raça branca", cuja imposição é o objetivo final: "A minha tese, pois é que a vitória *na luta pela vida*, entre nós, pertencerá, no porvir ao branco; mas que este, para essa mesma vitória, atentas as *agruras do clima*, tem necessidade de aproveitar-se do que útil as outras duas raças lhe podem fornecer, máxime a preta, com que tem mais cruzado. Pela *seleção natural*, todavia, depois de prestado o auxílio de que necessita, *o tipo branco irá tomando a preponderância até mostrar-se puro e belo como no velho mundo*. Será quando já estiver de todo aclimatado no continente. Dois fatos contribuirão largamente para tal resultado: – de um lado *a extinção do tráfico africano* e o desaparecimento constante dos índios, e de outro *a emigração européia!*" (Romero, "A litteratura brazileira e a critica moderna", 1880, apud Azevedo, 1987, p.71; grifo do autor). Em outro texto de Romero lê-se: "O mestiço é o produto fisiológico, étnico e histórico do Brasil; é a forma nova de nossa diferenciação nacional. Nossa psicologia popular é um produto dêsse estado inicial. Não quero dizer que constituiremos uma *nação de mulatos*, pois que a forma branca vai prevalecendo e prevalecerá". E: "O elemento branco tende em todo o caso a predominar com a internação e o desaparecimento progressivo do índio, com a extinção do tráfico dos africanos e com a imigração européia, que promete continuar". Ou ainda: "O mestiço é a condição dessa vitória do branco, fortificando-lhe o sangue para habilitá-lo aos rigores do nosso clima" (Romero, 1980 [1888], I, p.120-121, 135). Segundo Ventura (1991, p.64), os trabalhos mais tardios de Romero já não expressam um otimismo tão grande em relação ao processo de "mestiçamento" no Brasil.

> O mulato, ele próprio, esforça-se por meio das uniões matrimoniais para levar seus descendentes de volta ao tipo branco. *Já foi visto que, após três gerações, filhos de mestiços apresentam todos os caracteres físicos da raça branca,*[91] embora em alguns persistam alguns traços da raça negra, devido à influência do atavismo (Lacerda, 1911, p.18; trad. e grifo do autor).

Conscientemente ou não, com esse comentário a respeito da transformação de cor de pele via casamento inter-racial, Lacerda repete, de certa forma, as explicações indicadas nos "esquemas de cruzamento" muito populares no final do século XVIII (cf. cap.2).

Diferentemente de Nina Rodrigues, cujo discurso privilegiava, de certa maneira, a "raça pura" e demonstrava, por vezes, desprezo no tratamento de misturas e "sincretismos", Lacerda enfatizava as qualidades do mestiço em relação ao negro. Ressaltava que entre os mestiços havia muitos poetas, escritores, pintores, músicos, escultores, artistas de todos os tipos, além de médicos, engenheiros e artesãos. Para ele, a maioria pertence ao grupo dos dolicocéfalos e podem ser considerados bonitos. Possuiriam, como os negros, instintos voluptuosos, fato que se revelaria pelos seus olhares, lábios grossos e pelo tom indolente da voz. Segundo Lacerda (1911, p.30), os mestiços seriam fisicamente mais fracos que os negros, mas ao mesmo tempo intelectualmente superiores aos representantes da "raça negra".[92]

---

[91] A primeira página do documento de Lacerda apresentado no congresso em Londres apresentava um quadro de M. Brocos y Gomez, intitulado de *Redenção de Can* (1895): uma "mãe mestiça" segura um "neném branco", enquanto a "avó negra" ergue os braços para o céu, num gesto de agradecimento. Abaixo do quadro lê-se: *"Le nègre passant au blanc, à la troisième génération, par l´effet du croisement des races"* (cf. Schwarcz, 1993, p.11). Parece-me significativo que o nome "Can" ("Ham") usado no título da obra serviu, durante séculos, em "discursos pré-raciais" (pré-iluministas, pré-evolucionistas), como principal argumento de exclusão.

[92] Lacerda (1991, p.14, 16, 17) afirma: *"Une force obscure, inconnue, fait fleurir en eux [les métis] une intelligence capable d'atteindre un développement qui ne fut l'apanage d'aucun de leurs parents. Il est commun, en effet, de voir naître d'un blanc, doué d'une médiocre intelligence, croisé avec une négresse des plus incultes, un rejeton jouissant de hautes qualités intellectuelles, comme si l'un des effets du métissage chez l'homme était précisément d'affiner l'intelligence, sans élever toutefois le sentiment, ni les qualités morales et affectives, propres aux individus des deux races*

Lacerda (ib., p.18, 19) acreditava que dois fatores importantes transformariam o Brasil num dos "principais centros do mundo civilizado": a imigração européia[93] e a seleção sexual (preferência por casamentos com brancos), que iriam, inevitavelmente, "clarear" a população. O desaparecimento do negro era visto, portanto, como uma conseqüência "lógica" desse processo, como uma questão de tempo: "[...] é lógico supor que num período de um novo século, os mestiços desaparecerão do Brasil, fato que coincidirá com a extinção paralela da raça negra entre nós". O texto termina com as seguintes palavras: "Um futuro brilhante é reservado ao Brasil; o país transformar-se-á no principal lugar onde a raça latina ganhará nova força e rejuvenescerá na América do Sul, da mesma maneira como ocorreu com a raça saxônica nos Estados Unidos" (ib., p.31).[94]

Diferentemente da abordagem de Nina Rodrigues, aqui a "diferença essencial" entre brancos e negros não ganha destaque na análise. Lacerda concebe os africanos e seus descendentes também como uma "raça própria", mas como uma raça que, por meio de sua contribuição à construção da sociedade brasileira, é

---

croisées". Nesse contexto, Lacerda reconhece também a *"collaboration des métis dans le progrès et l'avancement du Brésil"* (ib., p.16-17).

[93] Em sua descrição de uma suposta convivência harmoniosa entre as raças no Brasil Lacerda (1911, p.27) faz a seguinte afirmação: *"On peut donc affirmer, sans crainte de manquer à la vérité, que le Brésil est prêt, à l'heure actuelle, à accueillir dans son vaste sein l'exode des peuples européens"*.

[94] As reflexões de Lacerda (1912, p.98) não escondem que o autor concebia o "verdadeiro progresso" ligado à imposição da "raça branca": "Quanto mais se diffundir a civilisação no paiz, tanto mais intensa será a reducção da raça indigena, a qual, estou certo, desapparecerá com os negros daqui a um seculo". Da mesma forma, Lacerda (1911, p.22; grifo do autor) via uma incompatibilidade entre progresso e "populações semi-selvagens" (*"population à demi sauvage"*), tais como os "gauchos", "jagunços" e caboclos": *"A mesure que la civilisation pénètrera davantage par les chemins de fer, par la navigation sur les fleuves, avec les machines agricoles, etc.*, ces types de races particulières tendront à disparaître, parce qu'ils sont, de nature, réfractaires à toute civilisation, *et méprisent tous ses avantages, et ses instruments"*.

Lacerda (1912, p.99; grifo do autor) constata ainda que nos Estados Unidos, onde "os Negros se organisaram em uma sociedade á parte", a população de cor tem aumentado em número e continua constituindo um problema social. Para o Brasil, em contrapartida, o autor previa um "futuro branco": o progresso da nação seria garantido exatamente pela desorganização, pelo abandono e pela decadência da raça negra: "sem nenhum laço de união entre elles, sem nenhuma especie de iniciativa, perdidos por invios caminhos como os animaes extraviados de um rebanho, os negros não poderam achar até hoje no Brasil uma directriz para se encaminharem a uma organisação social qualquer. O abandono, o isolamento, a inacção, a incuria a que se entregaram após a abolição da escravidão, tem augmentado de mais em mais a sua decadencia e *estão concorrendo para a sua extincção. No Brasil o problema da raça negra resolve-se sem esforço e sem difficuldade,* emquanto que nos Estados Unidos se afigura ainda hoje aos estadistas daquelle paiz um problema insoluvel, cercado de dificuldades e perigos" (grifo do autor).

transformada em "elemento nacional" e, dessa forma, absorvida pela dominante cor/raça branca.

Lacerda (ib., p.11) contribuiu ainda para a construção do mito, segundo o qual os escravos brasileiros teriam sido relativamente bem tratados pelos senhores. Como "prova" (exemplo), ele cita o fato de que, não raramente, mulatos (crianças) escravos sentavam à mesma mesa do senhor ou acompanhavam seus filhos na caça.

À situação escravista no Brasil, Lacerda (ib., p.17) opõe as condições supostamente muito mais severas e cruéis predominantes nos Estados Unidos, onde, diferentemente do Brasil, ter-se-ia instaurado um forte "preconceito de raça e de cor". A descrição da "solução pacífica" para a questão racial transforma-se, na parte final do texto, num argumento para atrair não apenas mão-de-obra branca, mas também investimento de capital estrangeiro: no Brasil, os investidores podiam – exatamente por causa do "caráter pacífico do povo brasileiro", por causa da ausência de graves conflitos sociais e de confrontações bélicas – contar com as melhores condições de segurança.

É curioso o fato de a exposição de Lacerda no congresso em Londres ter recebido severas críticas no Brasil. O cientista foi acusado de ter apresentado uma imagem prejudicial ao país: houve quem achasse os números estatísticos a respeito da população de cor muito altos e muito longo o prazo estipulado por ele para a diminuição e o desaparecimento total dos negros. Indignado, Lacerda escreveu uma "Réplica à crítica", na qual reforçou mais uma vez sua argumentação a respeito do "futuro branco" do país. Lacerda (1912, p.101a; cf. tb. Schwarcz, 1993, p.97), fez questão de anexar a esse ensaio um diagrama, elaborado por seu colega Roquette-Pinto, que previa o "desaparecimento do negro" no Brasil e uma redução dos mestiços a 3% para o ano 2012.[95] Tal prognóstico não era propriamente uma idéia nova, pois fazia parte de uma história longa marcada pelo ideário do branqueamento. Vimos que em 1821 Franco e Sequeira – apoiados em análises e propostas quase idênticas – tinham projetado o fim da raça negra igualmente num período de cem anos.[96]

---

[95] Para essa estimativa Roquette-Pinto recorreu aos censos de 1872 e 1890, que demonstravam uma redução gradual dos negros (16,5%; 12%) e mestiços (38,4%; 32%). Os números apresentados pelos censos refletiram certamente as baixas da guerra do Paraguai, das más condições de vida dos não-brancos e da chegada dos primeiros imigrantes europeus. Além disso, é difícil avaliar até que ponto a "ideologia do branqueamento" pode ter contribuído para "branquear" os dados.

[96] Aliás, os prognósticos feitos tanto por Soares Franco e Sequeira como por Lacerda e Roquette-Pinto afinam-se perfeitamente com o "ideal de integração" de outras sociedades escravistas

Ao analisar a produção científica da virada do século, percebe-se que as obras dos poucos cientistas que tentavam aplicar rigidamente as idéias modernas européias à realidade brasileira (Nina Rodrigues, por exemplo) não tiveram grande repercussão. Aqueles, porém, que conseguiram manter viva a "chama do branqueamento" (Romero e Lacerda, por exemplo) transformaram-se em mentores do discurso oficial.

É curioso constatar também que a obra de um autor como Nina Rodrigues – que, baseado em concepções raciais essencialistas e, conseqüentemente, empenhado na formalização das diferenças humanas, exigia medidas rígidas tanto de exclusão (a tentativa de elaborar graus de "responsabilidade penal", por exemplo) como de inclusão (por exemplo, a defesa do candomblé como uma confissão religiosa cuja prática era garantida pela Constituição) – tem sido, freqüentemente, qualificada de "racista". Em contrapartida, o pensamento de Lacerda – que rejeitava a idéia de limites rígidos entre as raças e postulava, no fundo, o extermínio da "raça atrasada" para o "bem" da nação, num período de três a quatro gerações – tem sido, geralmente, poupado dessa acusação. Vimos que a abordagem de João Baptista Lacerda sustentava a postura ideológica do novo Estado, uma vez que trazia em si o potencial de criar um sentimento de nação. De outro lado, camuflava "contradições": como Joaquim Nabuco, Lacerda tendia a amenizar os conflitos entre senhores e escravos, entre brancos e negros.

Tentei mostrar que o ideário do branqueamento, constantemente reatualizado com novos argumentos, desde as pregações jesuíticas até os discursos modernizadores dos políticos do fim do século XIX, nunca se resumiu à idéia de "transformar uma cor/raça em outra". Vimos que, ao longo dos séculos, o desejo de "ser mais branco" solidificou-se como "prática social" no Brasil. Podia ser notado tanto no comportamento social como na percepção e manipulação de aspectos físicos.

A crença na possibilidade de uma metamorfose da cor de pele (da raça) ofereceu um suporte ideológico para a continuidade do exercício do poder patrimonial-escravista. Ao mesmo tempo em que as relações patrimoniais hierárquicas constituíam um obstáculo para a implantação de direitos civis (liberdade individual, igualdade diante da lei), a ideologia do branqueamento trazia em si um enorme potencial de resistência contra qualquer tentativa de "essencializar" os limites de cor e/ou de raça.

Isso porque o ideário do branqueamento induz a negociações pessoais e contextuais das fronteiras e das identidades dos envolvidos. Essa prática social contribuiu não apenas para encobrir o teor discriminatório embutido nessa construção ideológica mas também para abafar uma reação coletiva. Assim, a ideologia do branqueamento "atua" no sentido de dividir aqueles que poderiam se organizar em torno de uma reivindicação comum, e faz com que as pessoas procurem se apresentar no cotidiano como o mais "branco" possível.

Partindo de uma perspectiva de branqueamento, que termina por sustentar a realização gradual de valores paradigmáticos supremos (religioso-morais, biológico-evolutivos, cultural-civilizatórios), um "mais escuro" pode ser visto como um ser que – a longo prazo – contribui para o aperfeiçoamento desse "projeto societal". Mas pode ser considerado também moral, biológica e culturalmente "inferior" àquele que consegue apresentar-se como "menos escuro". Assim, qualquer denominação de cor e/ou de raça ganha uma forte carga de ambigüidade. Essa ambigüidade, que marca os processos de inclusão e exclusão e que pode ser interpretada como uma conseqüência da força do ideário do branqueamento, foi provavelmente também uma das razões porque o Brasil oficial conseguiu, com sucesso, apresentar-se durante tanto tempo como um país não-racista.

Veremos no capítulo seguinte que, como todos os outros conceitos, o termo "racismo" tem uma história própria ligada a determinados contextos sociais e históricos e a idéias ideológicas específicas. E essa especificidade pode talvez explicar por que o ideário (ideologia) de transformar negro em branco – fator tão marcante na história da exclusão e da discriminação no Brasil – não foi relacionado, durante tanto tempo, com o termo "racismo".

No final do século XIX, o ideal do "branqueamento" – como aparece nos discursos de importantes abolicionistas e cientistas brasileiros –, traduzir-se-ia em medidas políticas concretas. As "teses" do branqueamento, agora já mais naturalizadas do que na época colonial, transformar-se-iam em discurso e prática da política oficial. No Congresso, debatiam-se não apenas formas de incentivar a imigração européia; foram também apresentados projetos que propunham a proibição da imigração de asiáticos e africanos (cf., por exemplo, a proposta de um Decreto-Lei de 1890; apud Lesser, 2000, p.63, 81; cf. tb. Azevedo, 1987, p.59-87; 139-174). Segundo Skidmore (1989, p.160) foram mais de 3,5 milhões de imigrantes (italianos, portugueses, espanhóis, alemães), que, entre 1871 e 1920, tomaram residência no Brasil. Ainda no final do Estado Novo, Getúlio Vargas justificaria a assinatura de um Decreto-Lei (1945) que devia estimular a imigração européia com as seguintes palavras: "[...] a necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da população, as características básicas mais desejáveis de sua ascendência" (apud Beozzo, 1981, p.575).

O projeto da modernização devia – de forma lenta e controlada, em grande parte, pela antiga elite do "velho regime" – ser posto em prática. A sua realiza-

---

(africanas e árabes) que também projetavam aproximadamente três gerações para a "assimilação" das "não-pessoas" (cf. cap. 1).

ção, no entanto, restringiu-se, durante muito tempo, a algumas parcas regiões geográficas (os espaços urbanos), sobretudo à produção econômica de algumas poucas áreas, e não causaria transformações profundas na estrutura social e nas relações de poder predominantes na sociedade brasileira. Há fortes indícios de que a não implantação de um projeto social e político "mais moderno", que tivesse como objetivo a implementação efetiva de deveres e direitos dos cidadãos, tenha constituído também um fator fundamental para que, até meados do século XX, o ideário do branqueamento se mantivesse como uma ideologia hegemônica.

4

BRANQUEAMENTO, DEMOCRACIA RACIAL E TIPOLOGIAS ÉTNICO-RACIAIS

O holocausto como ponto de inflexão

Antes de continuar a "tecer" a história do branqueamento até aqueles contextos históricos que levaram ao questionamento de sua legitimidade social no Brasil, quero chamar a atenção para alguns dos marcos importantes do mundo ocidental que fizeram com que surgissem reivindicações científicas e políticas de substituir o conceito de raça pelo de etnia e/ou de cultura. Esse percurso pretende apenas salientar as linhas gerais de um processo, na história das idéias, que tem apontado para uma nova direção: distanciando-se lentamente da busca pela verdade objetiva, o pensamento ocidental tem-se voltado cada vez mais para uma "subjetivação do social".

O avanço da genética, a partir do século XX,[1] seria fundamental para inovar a concepção de raça: fez com que a definição das raças tendesse a se transformar, aos poucos, numa questão de análise de DNA. A "genetização" da questão racial contribuiria certamente para acelerar os questionamentos sobre o alcance e a validade científica do conceito.

Vimos que foi Franz Boas (1948 [1911], p.159; cf. tb. M. Moura, 2004, p.139-140) quem começou a delimitar a influência da raça, entendida como um fator cada vez mais biologizado, sobre a vida humana, opondo-lhe a noção de cultura como "totalidade das reações e ações mentais e físicas que caracterizam o comportamento dos indivíduos" de um grupo social. Depois de Boas, houve outros cientistas – como Friedrich Hertz (*Rasse und Kultur*, primeira edição: 1915) – que procuraram embasar a sua crítica às "teorias raciais" clássicas numa separação conceitual entre raça e cultura.[2]

---

[1] Em 1900 as pesquisas de Gregor Mendel, monge da ordem de Santo Agostinho de Brno, as quais revelavam os princípios da transmissão dos caracteres hereditários e tiveram pouca repercussão no meio científico da época, foram "redescobertas" por três botânicos (de Vries, Correns e Tschernak). Em 1909 o termo "gene" foi proposto para designar a unidade hereditária responsável por características específicas de um indivíduo (cf. Shipman, 1995, p.200).

Juntamente com o esforço de diferenciar analiticamente entre um âmbito biológico e um âmbito cultural, os autores começavam a criticar "concepções errôneas" da categoria de raça que relacionariam sobretudo a tendências políticas fascistas cada vez mais fortalecidas na Europa, especialmente na Alemanha. A palavra "racismo" surge exatamente nesse momento – parece que não antes dos anos 1920. Miles (1992, p.58) constata que no *Oxford English Dictionary* de 1910 ainda não se encontra o verbete "racismo". Fredrickson cita o bibliotecário belga Théophile Simiar como um dos primeiros autores a usar os conceitos "racismo" e "racista",[3] num estudo sobre as concepções raciais do século XIX, que formariam a base daquilo que ele chamava de "doutrina racial".[4] Nesse livro, publicado em 1922, Simiar denunciava sobretudo a postura da superioridade racial que os alemães demonstravam em relação aos povos vizinhos. Quatro anos depois, o sociólogo norte-americano Frank Hankins falaria, numa de suas publicações, de "racialismo" [*racialism*] para fazer a mesma crítica (cf. Fredrickson, 2004, p.161-162).

Segundo Miles (1992, p.59), a concepção originária de racismo deveu-se a dois fatores que fortaleciam mutuamente sua amplitude: o desmonte acadêmico das "idéias clássicas" a respeito das "diferenças raciais" e as crescentes reações oposicionistas que se articularam contra a "política racial" do fascismo na Alemanha. Taguieff (1998, p.227) chamou a atenção para o fato de que o termo "racismo" (e, inclusive, também o termo "anti-racismo")[5] tem servido muito mais

---

[2] Tais idéias permaneceriam, contudo, minoritárias, por pelo menos duas décadas. Maio (1997, p.23, 28) e outros autores chamaram a atenção para o fato de que "a correlação entre características físicas, de um lado, e os comportamentos sociais e atributos morais, de outro, ainda continuava em voga nos anos 1930".

[3] Taguieff (1992, p.126-138) chamou a atenção para o fato de que na França, no final do século XIX, grupos políticos nacionalistas usavam o conceito "*raciste*" (e posteriormente tb. "*racique*") para sublinhar, com positividade, o pertencimento à nação francesa. Segundo Taguieff, a essa altura, o termo "racista" não tinha ainda um teor crítico. O adjetivo "raciste" não denunciava, mas reforçava o conceito "francês".

[4] De forma parecida, Hertz (1925, p.2), no seu livro *Rasse und Kultur*, deixava claro que aquilo que ele entendia como "teoria racial" se referia apenas àquelas idéias que buscavam, com argumentos científicos, comprovar a superioridade de um povo sobre o outro, e procuravam explicar toda a história humana a partir dessa noção de raça. Não negava, porém, a existência de raças humanas diferentes.

[5] Ao usar o termo racismo tende-se a estigmatizar aqueles que estigmatizam ("a estigmatização de qualquer estigmatização") (Taguieff, 1998, p.232). Taguieff afirma ainda que, no contexto

como um "conceito de luta" do que como um "instrumento analítico". Veremos que, inicialmente, sua propagação visava a denunciar e atacar conteúdos biologizados e deterministas da idéia de raça que eram usados como suporte ideológico pelos regimes autoritários europeus da primeira metade do século XX.

Em 1938, "racismo" [*racism*] aparece como título de um livro de Magnus Hirschfeld, judeu alemão e cientista engajado na luta dos direitos dos homossexuais (o texto originalmente escrito em alemão, em 1933/1934, seria publicado em língua inglesa após a morte do autor). Alvo de sua análise e crítica foram, mais uma vez, as bases intelectuais do pensamento nazista na Alemanha. E Hirschfeld localizava também no racismo um fenômeno psicossocial, uma vez que, segundo ele, consegue restabelecer a auto-estima de povos que se sentem inseguros e humilhados (no caso dos alemães, a situação depois da Primeira Guerra Mundial), além de satisfazer os seus impulsos de dominar outros e de exercer poder.

Em 1937, momento da ascensão de Hitler ao poder, o historiador francês Jacques Barzun, radicado nos Estados Unidos, recorreria igualmente a esse conceito para atacar aquelas idéias que atribuíam a determinadas raças uma "inferioridade inata". No seu livro *Race: a study in modern superstition*, ele argumentava que o racismo não seria uma especificidade alemã, mas podia ser observado também nos Estados Unidos, nas posturas dos anglo-saxões brancos em relação aos negros (Fredrickson, 2004, p.164-167).

No contexto dessas críticas, alguns cientistas começaram, a partir da década de 1930, a reivindicar o abandono do conceito de raça. Já em 1933/1934, Hirschfeld escreveu que, se fosse possível, seria melhor riscar a palavra "raça" do vocabulário. E, em 1935, Huxley e Haddon propuseram substituir o conceito de raça por "grupo étnico" (Miles, 1992, p.60).

Mas, evidentemente, nem todos, nem mesmo os críticos da política racial nazista, concordavam. Ruth Benedict, aluna e assistente de Boas, seguia a separação conceitual entre "raça" e "cultura", elaborada por seu mestre. No seu livro *Race: science and politics*, publicado em plena Segunda Guerra Mundial, Benedict (1987 [1940], p.124; trad. do autor), faz veementes ataques a "usos indevidos" do conceito de "raça"; ao mesmo tempo afirma enfaticamente a utilidade e validade dessa categoria. "A raça não é uma 'superstição moderna' como

---

do desmonte do paradigma raça, o "relativismo cultural" afirmou-se como "o verdadeiro anti-racismo". Trata-se, para este autor, de um novo "moralismo" que não conseguiu impedir que, na França, as idéias da Nova Direita se apresentassem como "anti-racistas". Por isso Taguieff apela para que se comece a fazer também a crítica às "representações anti-racistas do racismo" (ib., p.233-236).

dizem alguns igualitários diletantes.[6] É um fato", escreve. O problema começa, no entender de Benedict, quando as diferenças biológicas inegáveis são usadas como argumento para discriminar grupos humanos. Segundo ela, essa atitude constitui uma "superstição", ou melhor, um dogma que condena um grupo, pela sua natureza (pelas suas características físicas), a uma inferioridade tida como inata.

O antropólogo britânico Ashley Montagu, radicado nos Estados Unidos, entendia – de forma semelhante a Benedict – o racismo como uma ideologia. Mas discordava dela no que diz respeito à compreensão do "fator raça". Para Montagu, diferentemente de Benedict, "raça" é um mito, um mito perigoso (cf. o título do seu livro publicado em 1942: *Man's most dangerous myth: the fallacy of race*). Porque o próprio termo "raça", dizia Montagu, já se baseia em concepções errôneas a respeito da realidade. Ele argumentava que são contextos sociais específicos que dividem, segregam as pessoas em classes e castas e é exatamente, nestas situações, que o termo "raça" ganha força para explicar e justificar as diferenças. Montagu (1997 [1942], p.43; trad. do autor) faz essa crítica pensando na política do Terceiro Reich: "A crença na raça, como pode ser observado na Alemanha nazista, tornou-se uma religião secular cujos mitos recriaram a realidade".

Segundo esse raciocínio, há uma relação intrínseca entre forças sociais que segregam e esquemas classificatórios que explicam essa segregação. Como para Montagu o significado de uma palavra é a ação que ela produz, ele entende que a palavra "raça" já é – ela própria – um termo racista. Não apenas porque constitui um erro de raciocínio e de análise da vida social, mas, diz Montagu (ib., p.46, 47) porque é uma ameaça à humanidade, uma vez que já causou catástrofes enormes, guerras e extermínios. No fundo, ele argumenta – seguindo reflexões teóricas que Boas tinha feito sobre a percepção de cores e de sons – que as classificações culturais agem sobre a maneira como as pessoas percebem a realidade e orientam a maneira como atuar de "forma adequada" neste mundo. Como outros cientistas antes dele, Montagu (ib., p.107) propõe também o abandono do termo "raça"; veremos que essa sua reivindicação seria posteriormente incorporada em documentos importantes editados pela Unesco em cuja elaboração ele teve participação decisiva.

Num primeiro momento, porém, num ambiente sociopolítico no Ocidente (sobretudo na Europa), dominado pelo avanço de regimes fascistas, vozes como essas ainda foram minoritárias. Maio (1997, p.28, 29) ressalta que, já em 1933, houve a primeira tentativa de alguns intelectuais (liderados pelo judeu tcheco Zollschan) de convocar um congresso internacional com o objetivo de pôr em xeque as bases científicas do ideário racial do projeto nazista. Diante do aumento das tensões políticas na Europa e na esperança de poder evitar a eclosão da guerra mediante negociações com a Alemanha, a frágil Liga das Nações retirou, porém, o apoio a qualquer movimento ou evento sociopolítico que pudesse provocar o descontentamento dos nazistas.

Foi somente com o desmonte dos projetos políticos ideologicamente fundamentados em concepções raciais, depois da Segunda Guerra Mundial, que a comunidade acadêmica internacional fez um esforço para desqualificar o conceito de raça como critério único de definição e explicação das diferenças humanas. No final dos anos 1940, a Unesco decidiu iniciar uma campanha para combater o "ódio racial" e prevenir o surgimento de regimes tais como o Terceiro Reich. Para essa tarefa, o Departamento de Ciências Sociais – aliás, à época chefiado pelo antropólogo brasileiro Arthur Ramos[7] – encarregou uma equipe de antropólogos, sociólogos e psicólogos de coletar dados científicos sobre a questão racial, com o objetivo de "definir o conceito de raça" e sintetizar "em termos claros e facilmente compreensíveis" o estado do conhecimento a respeito da "temática extremamente controversa das diferenças raciais" (Unesco, TRC, 1952, p.6). Num grande encontro promovido pela organização em Paris, no fim de 1949, que contou com a participação de oito renomados antropólogos da época, provenientes de diversos países (Lévi-Strauss da França, Frazier e Montagu dos Estados Unidos, Ginsberg da Inglaterra, Costa Pinto do Brasil, Beaghole da Nova Zelândia e Kabir da Índia),[8] elaborou-se um documento ("Statement on race") que seria publicado pela primeira vez em 18 de julho de 1950. Coube a Ashley Montagu o papel de relator do texto.

O documento, dividido em 15 itens, principia com a afirmação de que todos os seres humanos pertencem à mesma espécie (*Homo sapiens*) e procura estabelecer limites claros entre raça e cultura. A definição de raça como um subgrupo da espécie humana é delegada, praticamente, ao âmbito da genética. Raça, esclarece o item IV, designa um grupo ou uma população "caracterizada por certas concentrações, relativas à freqüência e à distribuição de genes ou de caracteres físicos que, no decorrer do tempo, aparecem, variam e muitas vezes até desaparecem sob a influência de fatores de isolamento geográficos ou culturais" (ib., p.99). No documento declara-se também que as diferenças genéticas entre indivíduos e grupos são muito pequenas em relação à constituição genética total do ser humano. Defende-se, ainda, a idéia de que estas não têm nada a ver com as diferenças sociais e culturais entre os grupos do *Homo sapiens* e que não existe nenhuma prova de que os vários grupos difiram em suas capacidades mentais inatas (ib., p.99-102). De outro lado, não se deixa de constatar que há ampla concordância entre a maioria dos antropólogos a respeito da caracterização de três grandes grupos humanos: mongolóides, negróides e caucasóides. Estes poderiam ainda ser subdivididos em muitos subgrupos (afirma-se, porém, que não há unanimidade a respeito de seu número).

---

[6] Aparentemente, esta crítica dirigia-se especificamente ao livro de Barzun, *Race: a study in modern superstition*, publicado em 1937.

[7] A. Ramos, que assumiu o cargo de diretor do Departamento de Ciências Sociais da Unesco, em agosto de 1949, organizou a primeira reunião, mas não chegou a participar dela: ele morreu poucos dias antes de sua realização.

[8] Maio chama a atenção para "os aspectos simbólicos e políticos na constituição do grupo de trabalho que tinha por objetivo redefinir o conceito de raça". Pelo menos quatro dos oito pesquisadores convidados tinham, cada um de sua maneira, uma experiência pessoal com processos de discriminação baseados num discurso racial biologizado. Resume Maio (1997, p.34): "Os dois representantes da Europa, palco do genocídio nazista, eram judeus (Morris Ginsberg e Lévi-Strauss). Dos Estados Unidos, que ainda viviam sob as leis racistas do *Jim Crow* foram convidados um negro (Franklin Frazier) e um destacado representante da luta contra o racismo e adepto da 'escola boasiana' (Ashley-Montagu)".

Dessa perspectiva, de tentar separar o "natural" do cultural, critica-se o freqüente "uso incorreto" do termo raça. Constata-se que grupos nacionais, religiosos, geográficos, lingüísticos e culturais não coincidem necessariamente com grupos raciais e propõe-se, por isso, a substituição do conceito de raça por grupo étnico. Diz o documento: "Como sérios erros deste tipo são cometidos habitualmente quando o termo 'raça' é usado de forma popular, seria melhor, quando falamos de raças humanas, abandonar, de uma vez por todas, o termo 'raça' e falar de grupos étnicos" (ib., p.99; trad. do autor). Defende-se a falta de evidências convincentes para sustentar a tese segundo a qual a mistura de raças cria "efeitos biologicamente negativos". Nesse sentido, adverte-se também para o fato de que se deve distinguir raça como fato biológico do seu uso como "mito social". Assim, as diferenças biológicas entre "grupos étnicos" deveriam ser desconsideradas quando se quer interpretar o fenômeno da ação e aceitação social. Conclui-se, portanto, que o "ódio racial" não é uma característica inata do ser humano. Pelo contrário: levanta-se o postulado segundo o qual o ser humano nasce com um espírito cooperativo que seria a fonte da formação de uma ética de irmandade universal (ib., p.103).

O texto "Statement on race" foi publicado em jornais e revistas de mais de 18 países. Na revista *Man* (1950, nº 219-220, p.138), o documento da Unesco é apresentado como "a mais competente declaração com embasamento científico moderno sobre o controverso tema da raça que já foi promulgada". Enfatiza-se que essa declaração serviria também de base científica para alicerçar alguns dos princípios fundamentais expressos na Declaração Universal dos Direitos Humanos. Ao mesmo tempo, na introdução não se esconde a existência de certas discordâncias articuladas por alguns representantes da comunidade acadêmica em relação ao texto.

Criticou-se, por exemplo, a concepção de raça como "mito social" e a proposta de substituir o termo "raça" por "grupo étnico" como simplificação da questão. A idéia do "impulso cooperativo" inato do ser humano foi igualmente problematizada. Tais questionamentos levaram a Unesco a convidar os críticos (na sua maioria antropólogos físicos), que alegavam falta de conhecimento biológico nas análises do documento, para organizar um segundo encontro (1951). Esse grupo de cientistas formularia outro documento: "*New statement on the concept of race*", publicado novamente na renomada revista *Man* (1952, nº 124-125, p.90, 91), e posteriormente redigido pelo antropólogo norte-americano Dunn ("*Reformulation of the statement on the concept of race*").

Geneticistas como Dunn e Dobzhansky (1946, p.101, 110) opuseram-se a tentativas de invalidar o conceito de raça (de reduzi-lo a uma "entidade imaginada"). Admitiam a dificuldade de traçar limites claros entre grupos raciais e rejeitavam explicitamente "a velha noção de raça baseada na teoria de hereditariedade de 'sangue'". No entanto, insistiam em conceber "raça" como uma realidade genética que sofre alterações constantes devido a diferentes fatores, tais como seleção natural, migrações e cruzamentos; propuseram, portanto, redefinir a noção de raça como "populações que diferem pela freqüência da ocorrência de determinado gene ou genes". À parte essa divergência, a maioria das afirmações do segundo documento não se distinguia substancialmente daquelas do primeiro. O próprio Dunn reconhece que a segunda declaração manteve "as principais conclusões" da primeira (cf. Gayron, 2002, p.26, 32).[9]

A divulgação das duas declarações no mundo inteiro foi assumida pela Unesco como um projeto político. Maio (1997, p.24, 25) demonstra que os programas de combate ao preconceito racial (*racial prejudice*) desenvolvidos pela Unesco estavam inseridos numa campanha mais ampla das Nações Unidas que apontava para a institucionalização da defesa dos direitos humanos.[10] Nos anos 1950, a Unesco produziu cartilhas (por exemplo, *Qu'est-ce qu'une race? Des savants répondent...*, 1952) que visavam a resumir o conteúdo dos dois documentos históricos para um público amplo, não intelectualizado. Além disso, editou uma série de artigos acadêmicos, escritos por cientistas renomados, que comentavam e explicitavam a questão racial sob vários aspectos (cf. a coletânea *The Race Question in Modern Science*, 1952).[11] A campanha promovida pela Unesco teria forte impacto não apenas sobre a (re)definição do conceito de raça, mas – diretamente ligado a essa questão – imporia também referências teóricas para o debate sobre racismo. E, além disso, ainda marcaria fortemente a concepção de um novo paradigma em ascensão: a cultura.

---

[9] Nas duas versões do segundo documento, parte-se igualmente da afirmação de que todos os seres humanos pertencem a uma única espécie. Reconhece-se também a existência de três "grandes unidades" (brancos, negros, amarelos). Alerta-se, porém, para o fato de que nem a cor nem outra característica física qualquer são suficientes para fundamentar uma classificação racial e rejeita-se a distinção entre raças superiores e inferiores. Retoma-se, também, a idéia segundo a qual os grupos nacionais, religiosos etc. não coincidem necessariamente com os grupos raciais e invalida-se, também, a concepção clássica a respeito da "degeneração" dos cruzamentos inter-raciais (mestiços).
No que diz respeito à relação entre raça e mentalidade e entre raça e inteligência, o segundo texto mostra-se mais cauteloso. Alega-se a falta de conhecimento científico para poder dissociar os efeitos hereditários do aprendizado social. Os cientistas responsáveis pela formulação dessa declaração não excluíram a possibilidade de capacidades específicas inatas que pudessem ser mais freqüentes (disseminadas) dentro de um grupo que em outro; eles reconheceram, porém, que tais suposições ainda não tinham sido comprovadas.

Em todos os documentos e comentários dos cientistas convidados, percebe-se, em primeiro lugar, uma tentativa de delimitar o conceito de raça ao âmbito da biologia, mais precisamente da genética. A causa principal do surgimento de diferenças biológicas é atribuída a vários tipos de isolamento (geográfico, social). Na sua contribuição para a citada coletânea, Dunn (in Unesco - TRQIMS, 1956, p.271) reconhece que já não existem "raças puras" e que qualquer classificação racial é, de certa forma, arbitrária; deve-se a uma questão de conveniência, e é determinada pelos objetivos classificatórios. Assim, Dunn comenta que é impossível decidir se a classificação de trinta raças (estipulada por Coon, Garn e Birdsell) é mais ou menos correta do que a proposta de cinco raças (de Boyd). À parte essas dificuldades reconhecidas a respeito de uma definição objetiva de raças humanas segundo critérios genéticos, mantém-se e afirma-se – curiosamente –, em todos os documentos da Unesco, um amplo consenso sobre a diferenciação da humanidade em três grandes grupos (caucasóides, negróides e mongolóides), fato que contribuiria para o fortalecimento e a cristalização dessa tipologia baseada em diferentes cores de pele. Wade (1993, p.21) já mostrou que muitos dos críticos do conceito de raça não deixavam de atribuir uma "essência natural" às características fenotípicas, inclusive às cores de pele: transferiram, segundo ele, a "conceituação naturalizada" da raça para o fenótipo.

Diferentemente da concepção dos séculos XVIII e XIX, nos escritos dos cientistas colaboradores da Unesco dos anos 1950, a idéia de natureza é reduzida explicitamente ao âmbito da genética. Afirma Morant (in Unesco, 1956, p.296): "Sinônimos técnicos para 'natural' são 'genético' e 'racial'". Em oposição ao mundo da "hereditariedade" (raça), postula-se a existência do mundo da tradição (cultura), cujas transformações internas (costumes) são entendidas agora como desconexas de mudanças na composição racial do grupo (Leiris, 1961, p.21, 33). A conclusão de que o uso do conceito de raça não faz nenhum sentido fora da esfera biológica (*outside the field of pure biology, the word 'race' is utterly meaningless*; [ib., p.40]) formaria, ao mesmo tempo, o fundamento teórico para atacar ideologias que se baseavam em outras – antigas – concepções raciais.

A introdução da publicação *The Race Concept* (texto da Unesco - TRC [1952, p.5]) que reúne os documentos mais importantes e comentários científicos sobre a questão) abre-se com a constatação de que o surgimento do racismo foi fomentado por uma confusão conceitual entre "raça" e "cultura"; que a "doutrina racial" seria produto de um "sistema de pensamento profundamente anti-racional" que estaria "em conflito gritante com toda a tradição humanística de nossa civilização"; e que o "ódio racial" se basearia em "idéias cientificamente falsas e seria alimentado pela ignorância". A rejeição explícita de interpretações do conceito de raça, que tinha servido de base ideológica para o projeto nazista, foi sem dúvida um ato político importante. Ao mesmo tempo, é preciso reconhecer que a campanha da Unesco – que impôs mundialmente uma idéia "genetizada" de raça – dificultaria a compreensão de concepções raciais de épocas anteriores ao final do século XIX. A crença na objetividade da ciência fez com que as novas concepções fossem postuladas como novas verdades, a partir das quais velhas ideologias de exclusão foram vistas como *nonsense*. Ao separar a produção de idéias a respeito do "outro" dos contextos sociais e históricos específicos em que surgiram, os idealizadores da campanha da Unesco fizeram questão de desqualificar os velhos ideários como "não-científicos". Com isso, implicitamente, também levantaram obstáculos ao desenvolvimento de uma análise crítica, isto é, qualitativa, de idéias raciais ainda não biologizadas e de "formas de discriminação" que se diferenciavam substancialmente do "modelo nazista"

---

[10] A Comissão de Direitos Humanos, criada em 1946, era vinculada ao mesmo órgão das Nações Unidas, Conselho Econômico e Social (Ecosoc) que, em 1949, lançou uma campanha de combate à discriminação racial. A Declaração Universal dos Direitos Humanos foi elaborada em dezembro de 1948 (cf. Maio, 1997, p.24, 25).

[11] O documento *"Statement on race"* foi publicado em revistas e jornais de mais de 18 países diferentes; a França decidiu incorporar a declaração da Unesco- TRC (1952, p.7) em currículos escolares. Durante mais de trinta anos (1950-1980), a Unesco editaria regularmente artigos que visavam definir a "questão racial". Segundo Miles (apud Bielefeld, 1998, p.193), as reações a este questionamento conceitual foram diferentes nos respectivos países. Em alguns países europeus, como Alemanha, Holanda e França, as associações negativas ligadas ao conceito de raça fizeram com que sua credibilidade social fosse tão abalada que a palavra tendesse a desaparecer do discurso político. Diferentemente, na Grã-Bretanha, raça continua um conceito importante não apenas no cotidiano das pessoas, mas também no discurso jurídico e nos estudos acadêmicos. Reconhece-se a importância do conceito de raça, uma vez que ainda se correlaciona com diferenciações sociais, mas, ao mesmo tempo, há uma forte rejeição contra o velho conteúdo do termo que justificava a inferiorização com argumentos biológicos.

(baseado em mecanismos de exclusão burocratizados e em critérios biológico-genéticos).

Os textos divulgados pela Unesco evidenciam, também, que a redução do conteúdo semântico do velho paradigma raça à esfera biológico-genética ocorreu simultaneamente à afirmação de novas idéias paradigmáticas (grupo étnico, cultura). Ao formularem tais conceitos paradigmáticos, os autores não apenas insistem na sua delimitação do âmbito biológico, mas opõem-se a estabelecer uma ordem hierárquica entre "grupos étnicos" ou culturas. As culturas aparecem, implicitamente, como totalidades em si coerentes, idéia que, aliás, já havia sido caracterizada em obras antropológicas anteriores (ver, por exemplo, Benedict, R. *Patterns of culture*, 1950 [1934], p.42). As três grandes escolas da antropologia moderna (culturalismo, funcionalismo, estruturalismo), que se consolidaram na primeira parte do século XX e dominariam a antropologia durante longas décadas, compartilham, com todas as diferenças que existem entre elas, esta base conceitual comum: ao romper com o biologismo e com os grandes modelos esquemáticos evolutivos do século XIX, criaram e solidificaram uma noção sistêmica de cultura. Os antropólogos dedicar-se-iam ao estudo de padrões culturais, ou estudariam funções sociais (culturais) ou ainda estruturas. Estabeleceu-se uma noção de cultura que sugere unidade, coerência, estabilidade, homogeneidade de comportamento e de pensamento dentro de um grupo específico. E mais que isso: muitas vezes, esse "novo" "discurso cultural" não traça um limite claro entre cultura concebida como padrão de ação social e de simbolização mental e cultura vista como unidade social (grupo de pessoas portadoras desse padrão cultural). As concepções objetivistas, embutidas nas três grandes tradições clássicas, sugerem que exista uma correlação intrínseca entre as fronteiras de um grupo (étnicas) e fronteiras do mundo dos símbolos e valores (culturais); ou seja, supõem uma correlação entre espaço, grupo e cultura (Welz, 1994, p.67).

A reivindicação de deixar de lado juízos de valor nas análises das diferenças humanas não seria, porém, cumprida sempre com toda a radicalidade. Parece que muitos cientistas esbarravam, freqüentemente sem querer, em classificações hierarquizadas. Aplicando ao "discurso cultural" categorias como "superior, inferior" e "complexo, simples", mesclavam a idéia da existência de uma pluralidade de culturas com a crença no paradigma cultura ("civilização") do ideário evolucionista, conforme, por exemplo, a seguinte frase de Shapiro: "Normalmente, onde um grupo altamente civilizado se mistura com uma raça que se encontra num nível cultural mais simples, a resistência cultural tem a capacidade de operar do lado da cultura mais complexa" (in Unesco - TRC [1952, p.346]; trad. do autor). Ao mesmo tempo, a crença no "progresso" da civilização ocidental parece ter sido tão forte, que o mundo das idéias e valores ocidentais era tratado freqüentemente como um "fenômeno quase natural" e serviria, mais de uma vez, como parâmetro de comparações.

Especialmente interessante é observar como antropólogos, entre eles Leiris, que se esforçam para explicitar e defender a "relatividade cultural", interpretam as relações que se estabelecem entre o Ocidente e os continentes "descobertos" pelos europeus. No artigo escrito para a publicação da Unesco, *Race and Culture* (1952), Leiris (1961, p.36) afirma que "todas as culturas têm seus sucessos e equívocos, erros e virtudes". Como, para esse cientista, "cada sociedade tem seus próprios parâmetros morais, segundo os quais divide seus próprios membros entre bons e maus", não se deve comparar o valor de pessoas provenientes de diferentes culturas: "Pessoas cujas culturas diferem da nossa não são nem mais nem menos morais que nós" (ib., p.37; trad. do autor). Com base nessa constatação, o autor pergunta-se então como a civilização ocidental tem conseguido impor-se sobre outras culturas?

Leiris (ib., p.38, 40) argumenta que, em determinados momentos históricos, certas culturas apoderam-se de "recursos técnicos suficientemente desenvolvidos" que lhes possibilitam, numa situação de contato, suplantar "outras civilizações com *equipamento técnico inferior*" (grifo do autor). Mesmo que, dessa forma, ele reintroduza um critério de hierarquização das culturas – maior ou menor desenvolvimento tecnológico e científico –, nega que qualquer comparação (entre culturas) desse tipo expresse um juízo de valor e insiste que não passaria de uma avaliação pragmática.

No fundo, com essa linha de argumentação teórica, cientistas como Leiris punham em xeque a legitimidade moral de sua própria atuação política, isto é, o combate ao "preconceito racial". É que, para ele, o "preconceito racial" não é apenas um produto de "idéias cientificamente falsas", mas também faz parte do mundo da cultura, que, segundo sua própria interpretação, não poderia ser submetido a julgamentos de valor. Mesmo assim, reivindica:

> Temos de convencer o mundo de que, longe de ser a expressão mais explícita de algo instintivo, o preconceito racial é um preconceito no seu mais verdadeiro e pior sentido – i.é., uma opinião preconcebida – *cultural na origem*,[12] mal tendo trezentos anos e cresceu e tomou a forma que conhecemos hoje por razões econômicas e políticas (Leiris, 1961, p.10; grifo do autor).

---

[12] Cf. tb. outra passagem em que Leiris (1961, p.42) define o "preconceito *racial*" como um "elemento *cultural*": *"Race prejudice [...] is in the strictest sense a 'prejudice', that is,* a cultural value judgement *with no objective basis"* (grifo do autor).

Parece que a crença na ciência, entendida – tal como o progresso – como um "fenômeno neutro" fazia com que o cientista interpretasse suas próprias reflexões e análises como "postura correta", sem conotação política específica, que visava a corrigir os "erros da humanidade".

Na sua contribuição para o projeto da Unesco ("Raça e história", 1952), Lévi-Strauss (1987, p.341) tampouco questiona a existência de "progressos realizados pela humanidade desde suas origens". Ele opõe-se, porém, radicalmente às explicações oferecidas pelas "teorias racistas", especificamente por Gobineau (ib., p.328) e pelo evolucionismo. Lévi-Strauss (ib., p.329, 342, 343) critica, de um lado, a "confusão entre a noção puramente biológica de raça (...) e as produções sociológicas e psicológicas das culturas humanas"; e de outro lado, aquela concepção de progresso que sugere um movimento contínuo, ou seja, uma seqüência de conquistas consecutivas como degraus de uma escada.

A partir de tais advertências teóricas, Lévi-Strauss (ib., p.330) tenta responder à pergunta: "como explicar que a civilização desenvolvida pelo *homem branco* tenha feito os *imensos progressos* que conhecemos, enquanto *as dos povos de cor* ficaram *atrasadas* [...]?" (grifo do autor). Como outros cientistas da época, Lévi-Strauss (ib., p.341, 347) procura apresentar o "progresso" como algo desprovido de um conteúdo político e cultural específico. Assim, em suas análises, a noção de progresso não deixaria também de funcionar como parâmetro para diferenciar entre "formas superiores" e "inferiores", entre "avanços" e "atrasos" nos vários âmbitos culturais.

Lévi-Strauss (ib., p.340, 344, 345) explica que em todas as sociedades surgem novas idéias e invenções, muitas vezes por acaso. Distingue contudo entre "tendências históricas" de maior ou menor grau acumulativo. Na prática, ele trabalhará com dois tipos de história, uma "cumulativa" e outra "estacionária", que se manifestariam em "culturas progressivas" e "culturas inertes": "uma história progressiva, aquisitiva, que acumula os achados de invenções para construir grandes civilizações, e uma outra história, talvez igualmente ativa e utilizando não menor talento, mas à qual faltaria o dom sintético, que é privilégio da primeira". Segundo o antropólogo francês, nesse segundo tipo de história "cada invenção, em vez de juntar-se às invenções anteriores, [...] se dissolveria numa espécie de fluxo ondulante, que não chegaria nunca a se afastar duravelmente da direção primitiva" (ib., p.340). A única explicação para o surgimento de "sociedades cumulativas" se deve, diz o autor, ao aumento de "coligações" (contatos interculturais) que possibilitam trocas e impulsos culturais.

O isolamento, ao contrário, é visto por Lévi-Strauss como uma "fatalidade" que pode impedir um grupo humano de "realizar plenamente sua natureza". Dessa forma, o antropólogo francês reduz a questão da história cumulativa, isto

é, do progresso, a um "cálculo aritmético" ("cálculo das probabilidades" (ib., p.357).[13] Ele faz questão de comparar a situação da humanidade com o comportamento de um jogador que pode aumentar suas chances de acumular bens e conhecimentos por meio de coligações com outros parceiros (ib., p.359-360). No decorrer do "progresso mundial", Lévi-Strauss (ib., p.363) concebe, porém, um perigo latente: as coligações entre as culturas, como fontes do desenvolvimento, podem levar a uma "*homogeneização* dos recursos de cada jogador".[14] Como, segundo ele, as uniões são tanto mais fecundas para o progresso humano quanto mais diversificadas as culturas dos parceiros, o cientista apela para a manutenção das diferenças dentro de um projeto de "civilização mundial" ("A civilização mundial só poderia ser a coligação [...] de culturas, preservando cada qual sua originalidade" [ib., p.363]).[15] Assim, Lévi-Strauss (ib., p.366) solicita às instituições internacionais que se empenhem na preservação da "diversidade das culturas, num mundo ameaçado pela monotonia e uniformidade".

---

[13] Cf. o seguinte raciocínio de Lévi-Strauss (1987, p.357): "Os antigos mexicanos não ignoravam a roda, como se diz freqüentemente; conheciam-na o bastante para fabricar animais com rodinhas para suas crianças; ter-lhes-ia bastado um passo suplementar para possuirem a carroça.
Nestas condições, o problema da raridade relativa (para cada sistema de referência) de culturas 'mais cumulativas' em relação às culturas 'menos cumulativas' se reduz a um problema conhecido, que depende do cálculo das probabilidades. É o mesmo problema que consiste em determinar a probabilidade relativa de uma combinação complexa em relação a outras combinações do mesmo tipo, mas de menor complexidade. Por exemplo, é bastante freqüente, na roleta, uma seqüência de dois números consecutivos (7 e 8, 12 e 13, 30 e 31, por exemplo); uma de três números já é rara, uma de quatro, muito mais".
De modo semelhante a Leiris, Lévi-Strauss também esvazia o desenvolvimento ocidental de qualquer conteúdo histórico, cultural e político específico para transformá-lo numa categoria, basicamente, aritmética. Ao mesmo tempo, não deixa de usar o conceito de progresso como orientação paradigmática fundamental para referir-se a diferentes culturas cujos valores simbólicos são postulados como não passíveis de julgamentos morais.

[14] A explicação teórica do progresso dada no artigo "Raça e história" parte da idéia da superação da história estacionária (isolamento) por meio de "coligações", processo que fomentaria a "homogeneização dos recursos" e, assim, tenderia a pôr em xeque o próprio processo civilizatório. Tal concepção faz lembrar certas linhas de raciocínio de Gobineau – que Lévi-Strauss tanto condena. O "paradoxo racial civilizatório" desenvolvido pelo primeiro expressa certamente uma atitude mais pessimista: Gobineau baseia sua análise na existência de uma espécie de "pulsão civilizatória" que leva algumas raças a relacionar-se com outras, a submetê-las e a cruzar-se com elas – o que permite, segundo este, a formação de grandes reinos. A subseqüente homogeneização, devida à diluição do sangue da raça civilizatória, no entanto, leva inevitavelmente à decadência (cf. tb. cap. 2, p.94).

[15] Lévi-Strauss (1987, p.365) concebe três medidas para garantir o progresso: (1) provocar "afastamentos diferenciais" entre os vários grupos profissionais, econômicos etc.; (2) introduzir novos parceiros na coligação (exemplo: colonialismo, imperialismo); (3) regimes políticos e

Vimos que os primeiros documentos da Unesco – que, aliás, não apresentavam uma definição exata daquilo que seria racismo (preferiam-se, inclusive, expressões como "ódio racial" e "doutrina racial") – preocupavam-se em demonstrar que o "discurso racial" tinha-se apoiado em idéias que, do ponto de vista científico, eram errôneas.[16] Autores como Robert Miles têm criticado tais "concepções clássicas" que denunciam o "racismo" como uma "falsa doutrina" por perderem de vista como o racismo age no cotidiano das pessoas. Segundo Miles e Brown (2004, p.83, 105), o racismo deve ser entendido, em primeiro lugar, como um fenômeno ideológico (um conjunto de idéias mais ou menos coerente, incluindo representações simbólicas e crenças), que fornece significados e imagens, a partir dos quais as pessoas interpretam e orientam sua atuação no dia-a-dia. É por isso que o racismo tem tanta eficácia e é por isso também que, para combatê-lo, não é suficiente declarar inválidas, do ponto de vista acadêmico, suas bases intelectuais.

Sem entrar numa discussão sobre a validade das inúmeras concepções sobre o racismo, que não é objetivo explícito deste livro,[17] relembremos que a propagação do conceito de racismo visava inicialmente a criar uma consciência contra políticas de Estado que, baseadas em concepções biologizadas de raça, impunham leis que pretendiam discriminar, excluir ou até mesmo exterminar certos grupos humanos. Essa concepção de racismo seria, posteriormente, amplamente discutida e continua sendo objeto de discórdias acadêmicas. Assim, vários especialistas no assunto têm optado por um "uso dilatado" do conceito para poder incluir formas de discriminação que não se prendem diretamente à noção biologizada de raça. Há também um debate acadêmico de longa data a respeito da origem, da delimitação histórica deste fenômeno social. (cf., por exemplo, Beer, 2000, p.46, 54, 258).

Já faz algum tempo que vários pesquisadores chamaram a atenção para o fato de que, sobretudo no contexto europeu da atualidade, idéias como "raças biologizadas" são cada vez menos usadas para justificar atos discriminatórios. Assim, a "Nova Direita" na França e outros grupos xenófobos da Europa têm reivindicado a introdução de direitos específicos para preservar a "cultura nacional" e a "identidade nacional", sem fazer nenhuma referência ao conceito de "raça". Taguieff (1998, p.236, 237) chamou a atenção para o fato de que a literatura político-filosófica das *Nouvelles Droites* tem usado citações de autores como Lévi-Strauss e Dumont para legitimar suas reflexões (por exemplo, a idéia da "irredutibilidade dos particularismos culturais").

Ou seja, percebe-se que a aplicação da crença na existência de uma "cultura" (e/ou de uma "identidade") particular, entendida como a "essência" de um povo, pode surtir os mesmos efeitos, ou, no mínimo, efeitos bem semelhantes no que diz respeito a processos de discriminação e de exclusão. Este dado foi percebido por vários pesquisadores que responderam à "nova situação" com a criação de uma série de neologismos que, para alguns, podem parecer um novo movimento que visa a "dilatar" a concepção clássica do "racismo": Balibar criou o conceito de "racismo sem raças", e usa também o termo "neo-racismo" (este último tem sido usado também por Castles); Fanon, e recentemente também Hall, fala em "racismo cultural"; Essed cunhou o termo "etnicismo racial"; e Taguieff propôs o conceito "racismo diferencial" (Zerger, 1997, p.84). E outros pesquisadores, por exemplo Fredrickson (2004, p.142-153), preferem não usar o histórico termo "racismo" para falar das "novas formas" e dos "novos discursos de exclusão" que já não recorrem ao argumento da inferioridade inata com o objetivo de reivindicar e justificar tratamentos desiguais para certos grupos humanos. Percebe-se, portanto, que o debate sobre o alcance semântico do conceito de racismo está longe de ter chegado ao fim. Na raiz de muitas das discordâncias atuais está, sem dúvida, o fato de que a idéia de racismo nasceu com o objetivo de combater um "discurso racial" específico.

Já foi dito que o esforço internacional de definir paradigmas científicos e morais e (r)estabelecer orientações políticas para toda a humanidade foi decisivo para o desenvolvimento das concepções antropológicas do "outro" na época do pós-guerra. O contexto histórico do holocausto marcaria certamente a (re)articulação dos critérios de inclusão e exclusão. A crítica veemente aos "determinismos", detectados tanto nas "doutrinas raciais" como nas "teses evolucionistas", fez surgir certa postura relativista, um germe daquilo que hoje se costuma chamar de "*political correctness*". Postulava-se que as várias culturas seriam univer-

---

sociais antagônicos. Dessa forma, gera-se, segundo o cientista, um "estado de desequilíbrio de que depende a sobrevivência biológica e cultural da humanidade".

[16] Apenas na quarta declaração do órgão, em 1967, racismo seria, finalmente, caracterizado como uma ideologia que, segundo os cientistas signatários do documento, podia ter como referência não somente características biológicas, mas também diferenças do âmbito da cultura, educação etc. Segundo essa declaração, tais "argumentos" culturais, psicológicos etc. serviriam para "camuflar as convicções racistas", que visavam a justificar a hierarquização de grupos humanos (cf. Montagu, apud Miles, 1992, p.64, 67).

[17] A produção teórica atual sobre o fenômeno do racismo é muito rica e vasta. Cito apenas algumas poucas obras: Geiss, I. *Geschichte des Rassismus*, 1988; Mosse, G. L. *Die Geschichte des Rassismus in Europa*, 1990; Hund, W. D. *Rassismus: Die soziale Konstruktion natürlicher Ungleichheit*, 1999; Miles, R. e Brown, M. *Racism*, 2004; Solomos, J. e Back, L. *Racism and Society*, 1996; Fredrickson, G. M. *Racism*, Princeton, 2002; Goldberg, D. T. *Racist culture: Philosophy and the Politics of Meaning*, 1994; Gilroy, P. *Against Race*, 2001; Poliakov, L. *Le racime*, 1976; Guillaumin, C. *L'idéologie raciste: Genèse et langage actuel*, 1972; Taguieff, P. A. *La force du préjugé*, 1988; Delacompagne, C. *Une histoire du racisme*, 2000.

sos fechados em si mesmos – tendo sua própria coerência interna – e não poderiam ser classificadas segundo modelos hierarquizados. Essa posição relativista tendia não apenas a coibir julgamentos morais a respeito das culturas, mas desautorizava também a validade de qualquer critério de comparação entre elas. Dessa forma, não se restringia apenas à comparação entre culturas: até mesmo a abordagem da produção de sentidos e valores atribuída às culturas tendia a transformar-se numa "questão oca". Uma vez que análises explicitamente qualitativas são banidas das reflexões sobre o "mundo dos valores", o estudo de significados e valores culturais encerra-se dentro de uma moldura extremamente formalista. Castoriadis e Taguieff são alguns dos autores que mais recentemente chamaram a atenção para o perigo de um relativismo exacerbado poder desembocar num "não-julgamento": Taguieff (1998, p.255) alerta para o fato de que o respeito igual a todas as práticas socioculturais pode levar a uma postura de "insensibilidade e inércia diante de qualquer 'fenômeno do outro'".

Vimos também que a grande maioria dos cientistas dos anos 1950 entendia o progresso como um fenômeno politicamente neutro. Ao transformá-lo em algo além de contextos históricos, políticos, culturais específicos (para Lévi-Strauss, por exemplo, representa, em primeiro lugar, uma "questão aritmética"), legitimava-se implicitamente o avanço do capitalismo ocidental e desautorizavam-se críticas qualitativas ao progresso. Dessa forma, explica-se que, até meados do século XX, a idéia da "aculturação" e "assimilação" fosse concebida como algo iminente, sendo, na maioria das vezes, expressa sem grandes questionamentos políticos e morais.[18] A crença no avanço da civilização – que, aliás, foi compartilhada tanto por teóricos marxistas como por liberais – fomentou a visão de que a "incorporação" de "grupos minoritários" nos modernos Estados nacionais tenderia a diminuir muitas das diferenças existentes.

Outro ponto de vista compartilhado pela maioria dos cientistas da época do pós-guerra, que traria conseqüências importantes tanto para a pesquisa acadêmica como para o campo político dos conflitos sociais, foi a afirmação da existência de três grandes grupos humanos – brancos, negros e amarelos. Textos como as declarações da Unesco contribuíram para divulgar, "cristalizar" e mitificar essa classificação arbitrária: embora se admitissem várias incertezas e dificuldades teóricas na definição de raças humanas (por exemplo, em relação à quantidade das raças existentes), e se constatasse que raças – já pensadas em termos estritamente biológico-genéticos – não deviam ser classificadas a partir

de um critério exclusivo, os dois documentos históricos da Unesco (1950, 1952) insistiram numa divisão genérica da humanidade baseada em nada mais do que cor de pele.

Posteriormente, a própria genética, que depois da Segunda Guerra Mundial intensificou as pesquisas sobre a "diversidade racial" entre os seres humanos, revelar-nos-ia que o conceito "raça", mesmo quando usado como uma categoria estritamente genética, não corresponde a nenhuma "realidade" observável no mundo da empiria (cf. tb. Santos e Maio, 2004). Cientistas como Templeton, Cavalli-Sforza e Jacquard demonstrariam que qualquer classificação dos seres humanos baseada em critérios genéticos é, no fundo, arbitrária.

Jacquard (1983, p.57-59), por exemplo, fez estudos comparativos com grupos representativos das raças postuladas (brancos, negros, amarelos), medindo uma vez a quantidade do gene "r" do "sistema sangüíneo rhesus", outra vez a persistência da enzima láctase. Verificou que, dependendo do fator usado como base de classificação, os resultados apresentavam diferentes afinidades entre os grupos humanos investigados. Uma vez, notou que os dados dos africanos se aproximavam mais daqueles dos europeus; na experiência posterior, todavia, a coincidência foi maior entre africanos e asiáticos. Os dados dessas pesquisas levaram Jacquard (ib., p.62) a rejeitar e criticar as tentativas de (re)construir uma árvore genealógica dentro da espécie humana e a defender a existência de uma rede de relações genéticas. O cientista conclui que os vários grupos humanos não viveram tempo suficiente separados para que pudessem se ter desenvolvido diferenças genéticas significativas (ib., p.107).

Analisando a totalidade da informação genética dos seres humanos, descobrem-se muitas vezes grandes variações no interior das raças postuladas. Estas podem ser até maiores do que a diferença média ("diferença biológica") entre duas supostas raças diversas. Ocorre, portanto, que a distância (diferença) genética entre dois brancos pode ser maior que a existente entre um branco e um negro. No que diz respeito à cor de pele, sabe-se hoje que essa marca diferenciadora depende de três a quatro pares de genes. Partindo dessa constatação, Jacquard (ib., p.56) esclarece que a concentração de melanina não representa um critério adequado para classificar grupos humanos. Já Goldberg (1994, p.67) afirma que a totalidade das "diferenças morfológicas elementares" entre seres humanos deriva de cerca de 0,5 % de toda a informação genética.

Todos esses dados de pesquisas genéticas indicam que, de um ponto de vista estritamente biológico, tentar diferenciar "raças humanas" é uma falácia científica. Assim, a própria genética vai proclamar a invalidade do conceito de raça para descrever diferenças genéticas entre seres humanos (cf., por exemplo, os estudos de Lewontin, 1972; Jacquard, 1978, Cavalli-Sforza, 1993; cf. tb. as pesquisas recentes efetuadas no Brasil por Sérgio Pena, 2000). Sabemos, porém, que nem as declarações dos antropólogos sociais nem as publicações dos estudos dos geneticistas conseguiram abolir a força e a relevância social desse conceito.[19]

---

[18] Para Dittrich e Lentz (1995, p.38), foi com o livro de *Beyond the melting pot* (1963), de Glazer e Moynihan, que a idéia hegemônica da "assimilação" foi, pela primeira vez, posta em questão.

Vimos que a superação conceitual do paradigma raça possibilitou a sua substituição por outro, não menos poderoso: o da idéia de cultura como uma espécie de "essência" de cada povo. É evidente que não havia unanimidade plena a respeito do conteúdo do conceito. No início dos anos 1950, Kroeber e Kluckhohn registraram mais ou menos 300 definições de cultura. No entanto, o pensamento estrutural-funcionalista, hegemônico até meados dos anos 1960, impôs idéias estáticas a respeito da realidade, concebendo as culturas como entidades coesas com lógicas próprias: partindo da premissa de que em todas as culturas existem instituições que cumprem as mesmas funções, as análises funcionalistas ortodoxas desenham sociedades que se encontram num equilíbrio social. A abordagem estruturalista, por sua vez, relacionou os fenômenos sociais diretamente a uma estrutura (mental) supostamente comum a todos os seres humanos, situada além da realidade empírica. E as pesquisas que seguiam as orientações clássicas do culturalismo norte-americano buscavam captar a "essência" do espírito de um povo que supostamente permeia as diferentes manifestações culturais de um grupo. Assim, não é de estranhar que questões como a dinâmica das relações sociais e conflitos intra e interculturais não tenham sido objeto de análise na maioria das monografias clássicas em antropologia.[20]

Foi somente a partir da década de 1960 que alguns antropólogos passaram a recorrer ao conceito de identidade,[21] pois sentiam que a noção de cultura já não dava conta de analisar todos os dinamismos que se observavam no mundo empírico. Percebeu-se que, no mundo moderno, que intensificou os contatos entre pessoas de proveniências distintas e criou uma mobilidade cada vez maior dos seres humanos, era muitas vezes difícil traçar os limites de determinada cultura. Em muitos casos, as fronteiras das culturas não coincidiam com as fronteiras grupais. Ou seja, descobriu-se ser perfeitamente possível dois grupos compartilharem os mesmos "valores culturais" (que tenham a mesma língua, mesma religião etc.), e, no entanto, "sentirem-se" diferentes um do outro. Como é possível também existir uma diferença "real" em termos de "produção cultural" sem que isso cause a formação de "identidades" diferentes. Detectou-se, pois, que a correlação entre espaço, grupo e cultura, como concebida nas definições do conceito de cultura até então, já não correspondia à realidade.

---

[19] Além disso, existem ainda cientistas que insistem em interpretar as supostas diferenças biológicas como sendo a origem das diferenças socioculturais. O último grande esforço nesse sentido, com repercussão internacional, foi a publicação do livro *The Bell Curve*, de Herrenstein e Murray, em 1994.

[20] Foram antropólogos anglo-saxônicos como Leach e Gluckman que introduziram a temática do conflito social na antropologia.

[21] Com longa história dentro da filosofia, o conceito de identidade tem sido usado também na psicologia antes de ser "recuperado" em estudos antropológicos. Vários autores, que partem de uma perspectiva mais histórica e filosófica, argumentam que a identidade é uma idéia que se coloca como problema epistemológico apenas com o advento da modernidade (por exemplo Cohen, Mitchell). Afirmam que numa sociedade isolada não existe a necessidade de se diferenciar perante os "outros", que não é preciso se afirmar como um grupo coeso. Já Mead (1993 [1934], p.180, 184) dizia que a identidade surge quando o ser humano reage a si próprio, quando transforma a sua existência em objeto de reflexão, o que exige um processo de distanciamento do sujeito em relação à sua vida.

Auernheimer (1989, p.388, 389) concebe o fenômeno da individualização como um processo complementar às tendências de universalização – introduzidas pela modernidade. Segundo esse autor, foram os processos de secularização iniciados a partir da instalação de uma sociedade burguesa e da expansão da economia que impuseram ao indivíduo a questão da identidade. Dittrich e Radtke (1990, p.24) argumentam de forma semelhante ao constatar que a pergunta "quem sou eu?" cria incertezas apenas quando não existe mais uma explicação do mundo capaz de integrar o indivíduo numa totalidade ("integrative Weltdeutung"). Hall (1994, p.196) afirma que a preocupação com a identidade surge em decorrência da falta de totalidade.

Foi certamente a elaboração da concepção de indivíduo como ser responsável por seus atos que acirrou a problemática da identidade e lhe conferiu uma nova amplitude e qualidade. Brandão (1986, p.25-27) demonstrou que o primeiro passo em direção à construção da pessoa como sujeito jurídico perante um Estado foi dado na Grécia e na Roma antiga. Com a ascensão do cristianismo, a idéia da "consciência de si" tornou-se a característica fundamental da pessoa moral e começou a se impor como parâmetro universal para qualificar o ser humano.

A ciência moderna fortaleceria essa tendência: o sujeito cartesiano caracteriza-se pela sua capacidade de raciocinar. Locke concebia o indivíduo como "identidade do ser racional". O Iluminismo elaborou as bases científicas e ideológicas de um indivíduo como "ente autônomo, soberano", responsável pela sua autodeterminação. Também as reflexões da teoria econômica clássica baseavam-se na noção da existência de sujeitos isolados e indivisíveis. Firmava-se assim uma visão essencialista de identidade: cada ser humano define-se pela sua identidade vista como um "núcleo" que praticamente não sofre alterações ao longo de uma vida humana.

Surge no século XX a idéia do "sujeito sociológico", que reflete a complexidade crescente do mundo moderno e a compreensão de que o "núcleo do sujeito" não é tão autônomo e autosuficiente. Nessa visão clássica da sociologia (baseada em Mead, Cooley), a identidade constrói-se na interação entre um "ego" e a sociedade, entre um "dentro" e um "fora". Cf. Hall (1994, p.182), a identidade constitui uma espécie de ponte que liga o sujeito à estrutura social. Hoje, no "mundo da globalização", essa ligação sofre um processo de desestabilização, de desdobramento e de atomização: fala-se em "indivíduo fragmentado", *dislocation* (Laclau, 1990) "jogo de identidades", "identidades múltiplas" etc. A pós-modernidade incentivaria o desmembramento e a atomização de tudo aquilo que até então parecia sistêmico, inclusive as culturas humanas. Cria-se a ilusão daquilo que Hall (1994, p.212) denomina "efeito supermercado": as diversas identidades parecem flutuantes e acessíveis aos "consumidores".

Como um dos primeiros pesquisadores a fazer tal crítica, o antropólogo norueguês Fredrik Barth sustentou que o "grupo étnico" não deve ser visto meramente como "um suporte de uma cultura específica" *(culture bearing unit)*. Na introdução do livro *Ethnic groups and boundaries* (1969), ele chama a atenção para o fato de que não são "diferenças objetivas" que fazem com que os seres humanos criem diferentes "grupos étnicos". Não é, portanto, a soma das "diferenças objetivas" que determina quem pertence a que grupo, mas são aqueles fatores que o próprio grupo considera socialmente relevantes. Barth (1997 [1969], p.194) mostra que são sempre apenas alguns signos, alguns "traços diacríticos" (por exemplo a linguagem, o vestuário, o uso de penteado específico, ou, ainda, a cor de pele)[22] que são escolhidos como "emblemas de diferença", enquanto outros traços são ignorados (ou podem, em determinadas situações, ser minimizados ou negados). E é por meio destes "emblemas de diferença", por meio destes signos, que as pessoas constroem, afirmam, frisam e exibem uma "identidade comum". Ao entender o grupo étnico como uma espécie de estratégia que orienta e organiza as interações sociais – como "forma de organização social" –, Barth (ib., p.193, 195) defende a idéia de que a cultura é mais a conseqüência de uma organização grupal do que a característica definidora de uma etnia.[23]

O livro *Ethnicity* (1975), organizado por Glazer e Moynihan, representa um marco na reflexão sobre identidade étnica. Os próprios organizadores dessa coletânea documentaram a rápida ascensão de um novo conceito: foi somente em 1972 que a palavra *ethnicity* passou a integrar o *Oxford English Dictionary*. O verbete aponta David Riesman (1953) como a primeira pessoa a cunhar tal expressão. Glazer e Moynihan (1975, p.8) afirmam que não se trata de um fenômeno completamente novo, mas justificam o novo conceito pela nova dimensão e pela qualidade dos conflitos étnicos: estes surgiriam e constituir-se-iam como uma forma de conflito de interesses dentro dos Estados modernos. Embora não forneçam uma definição clara de etnicidade, percebe-se, na reflexão dos autores, a tendência em abordá-la como dimensão subjetiva e a cultura como aspecto objetivo de um grupo social (ib., p.1, 25).

---

[22] Alguns autores, como, por exemplo, T. H. Eriksen, diferenciam entre identidades mais ou menos "imperativas" e identidades escolhidas mais ou menos livremente. Mas, mesmo no caso de processos de identificação mais impositivas (como exemplos Eriksen cita identidades ligadas ao parentesco, à língua-mãe, à questão do gênero, idade), o autor destaca a possibilidade de negociações e de manipulações (por exemplo, Eriksen, 1993, p.54s., 2004, p.163).

[23] Diz Barth (1981, p.200): *"Among the characteristics listed above, the sharing of a common culture is generally given central importance. In my view, much can be gained by regarding this very important feature as an implication or result, rather than a primary and definitional characteristic of ethnic group organization"*.

No Brasil, os antropólogos Roberto Cardoso de Oliveira e Manuela Carneiro da Cunha deram contribuições importantes para o debate sobre etnicidade. Para Cardoso de Oliveira (1976, p.4, 5, 38) a identidade "surge por oposição", "não se afirma isoladamente": trata-se da "afirmação do *nós* diante dos *outros*", que se realiza como "representação de si". Ele entende a identidade como um "fenômeno bidimensional" que contém um lado individual e um nível coletivo.[24] Carneiro da Cunha (1986, p.97-108), que parte das reflexões de Oliveira, entende a identidade étnica como uma "forma de organização política". Ou seja, Cunha enfatiza que a etnicidade tem uma dimensão política, uma vez que envolve, implicitamente (e, muitas vezes, até explicitamente), a questão da legitimação social.

A idéia da "identidade étnica" teria uma rápida ascensão, que, aliás, contribuiria para que os vocábulos "aculturação" e "assimilação" tendessem a desaparecer em trabalhos antropológicos. A partir dos anos 1980, o conceito de identidade étnica começa a popularizar-se: transformar-se-ia num dos argumentos principais de movimentos étnicos e sociais, além de estabelecer-se como conceito-chave da antropologia. De modo semelhante ao uso feito dos dois outros grandes conceitos históricos – raça e cultura –, a reflexão antropológica parece "incorrer" nos mesmos "vícios" em relação à identidade: a maioria dos pesquisadores usa o termo, mas poucos se preocupam em defini-lo de maneira precisa, conforme as críticas de Cohen (apud Eriksen, 1993, p.10) e de Munanga (1988, p.143).

De qualquer modo, pode-se perceber uma convergência nas abordagens dos teóricos da etnicidade: há um certo consenso em abordar a identidade étnica como um fenômeno "relacional", "situacional" e "processual", e não como uma "entidade em si" (viés primordialista). Vários especialistas no assunto, como, por exemplo, Eriksen (2004, p.156-169), chamam, portanto, a atenção para o fato de que, ao se utilizar "identidade étnica" como uma categoria analítica, esta não deve ser reificada: não deve ser tratada como uma "coisa", algo que pode ser possuído e/ou perdido. O antropólogo norueguês Eriksen prefere falar de "identificação" em vez de "identidade" para enfatizar que se trata de processos contínuos que envolvem escolhas, negociações e manipulações; mas critica ao mesmo tempo todos aqueles estudos sobre etnicidade que passam a idéia de que os indivíduos são "significadores que flutuam livremente". Para que traços diacríticos se tornem signos identitários, as pessoas recorrem às experiências cotidianas e ao mundo simbólico em que estão inseridas e aplicam-nos, de forma seletiva e criativa, aos seus projetos individuais e coletivos. "Identidades coletivas são construídas, de forma consciente ou não, mas nada surge a partir de nada", insiste Eriksen (2001, p.68) opondo-se a certos "excessos" que localiza em abordagens marcadamente pós-modernas.

---

[24] A argumentação de Oliveira (1976, p.38) apóia-se, explicitamente, em estudos da psicologia – ciência que tem se dedicado à questão da "identidade" há mais tempo. Ele parte da interpretação de E. Erikson (1968, p.189), que defende a identidade e a ideologia como dois aspectos de um mesmo processo, e assume também a definição de ideologia desse psicólogo: "um corpo coerente de imagens, idéias e ideais compartilhados que, seja baseado num dogma formulado, numa *Weltanschauung* implícita, numa altamente estruturada imagem do mundo, num credo político ou mesmo num credo científico (especialmente se aplicado ao homem), ou num "modo de vida", provê os participantes de uma orientação coerente e total, ainda que sistematicamente simplificada, no espaço e no tempo, nos meios e fins".

Essas poucas reflexões sobre o surgimento e os usos do conceito, que certamente não pretendem esgotar a reflexão sobre temática tão complexa,[25] revelam que, com o decorrer do tempo, ocorreu, na história da teoria antropológica, um deslocamento epistemológico em direção a posturas analíticas que admitem, se não privilegiam, abordagens mais subjetivistas do mundo. O deslocamento epistemológico não apenas incentivou redefinições de conceitos analíticos-chave, como promoveu também substituições de conceitos paradigmáticos. Estas, porém, foram apenas parciais: hoje constatamos que no mundo ocidental raça, cultura e identidade convivem na linguagem do cotidiano e também em muitos trabalhos acadêmicos.

Além disso, é perceptível também que a "força explicativa" da categoria "cultura" foi diminuindo não apenas devido à importância dada ao fenômeno da etnicidade. A partir da década de 1970, a noção sistêmica de cultura sofreria, aos poucos, fortes abalos com a articulação de novas tendências teóricas que começavam a enfatizar a importância da intersubjetividade e da textualidade nos fenômenos socioculturais. Com a assim chamada "virada literária" ("virada dialógica"), a cultura podia ser vista por alguns cientistas "pós-modernos radicais" como "uma ferramenta essencial para a fabricação de alteridades" (Abu-Lughod, 1991, p.143): um conceito ideológico que sugere homogeneidades e holismos e que teria possibilitado a "criação" de "outros" no processo da coloni-

---

[25] Há uma vasta bibliografia sobre a questão da identidade (abordagens tanto de teor mais filosófico como antropológico). Cito apenas algumas poucas obras de referência: Mead, G. H. *Geist, Identität und Gesellschaft,* 1993; Barth, F. Ethnic groups and boundaries, 1995; Abou, S. *L'identité culturelle,* 1981; Brandão, C. R. *Identidade e etnia,* 1986; Derrida, J. *Writing and Difference,* 1981; Auernheimer, G. "Kulturelle Identität – ein gegenaufklärerischer Mythos?",1989; Dittrich, E.; Radtke, F. O. *Ethnizität,* 1990; Donald, J.; Rattansi, A. *'Race', Culture and Difference,* 1992; Hall, S. *Rassismus und kulturelle Identität,* 1994; Poutignat, P.; Streiff-Fenart, J. *Teorias da etnicidade,* 1995; Silva, T. T. *Identidade e diferença,* 2000; Eriksen, E. H. *Ethnicity and Nationalism,* 1993.

zação. Tendo contribuído para legitimar desigualdades inerentes ao capitalismo, este conceito, reivindicam alguns, deve ser abandonado.

A força homogeneizadora da Nação

Voltemos ao Brasil da virada do século XIX para uma revisão crítica dos momentos e discursos mais importantes da história do branqueamento: as primeiras duas vozes brasileiras que discordaram de alguns aspectos do ideário racial biologizado inicialmente não foram ouvidas no país. Esse questionamento foi articulado em um contexto de argumentação que pregava a condenação e a resistência contra intervenções imperialistas no Brasil. O discurso dos autores opunha-se especificamente ao uso ideológico de modelos que hierarquizavam as raças humanas numa ordenação irreversível, mas não constituía ainda uma crítica elaborada nem específica da fundamentação epistemológica do conceito de raça.

Manoel Bomfim (1868-1932), médico de formação e posteriormente jornalista, entendia a sociedade humana como um organismo vivo. Assim, ele atribuiu os defeitos detectados na história do Brasil ao fenômeno do "parasitismo". Tal como um animal parasita, cujos órgãos atrofiaram no decorrer do processo evolutivo por causa da falta de uso, os povos ibéricos sofreram um processo de "degeneração", pois basearam suas atividades econômicas na guerra contra os mouros e na exploração de escravos (Bomfim, 1993, p.60). No seu livro *A América Latina,* publicado em 1905, o médico condena o comportamento parasitário dos senhores de escravos por estes terem vivido à custa da produção escrava. Para ele, diferentemente de Nabuco e Lacerda, "não havia nada de humano nas relações de *senhor* e escravo" (ib., p.133): a escravidão era tida como responsável pelo estado de decadência moral em que o país se encontrava.

Bomfim (ib., p.234), contudo, não era pessimista: acreditava firmemente no progresso. Localizava nas "raças ibéricas" "uma força de assimilação de que não se tem exemplo em nenhum outro povo da Europa". De outro lado, concebia os negros e índios como "raças rudimentares", "povos ainda muito atrasados". Essas "gentes infantis" possuidoras de "almas rudimentares, naturezas quase virgens" tendem, segundo Bomfim (ib., p.236, 237), numa situação de contato e entrecruzamento, a imitar os "mais cultos". As conseqüências previstas dessa "adaptabilidade" extraordinária fundamentava sua esperança no progresso e no futuro do país: "à proporção que [os povos primitivos] progridam, a civilização irá enchendo estes quadros vazios". Assim, Bomfim (ib., p.237) arrisca-se a prognosticar: "no fim de um certo número de gerações, o que resta das qualidades essenciais da raça menos culta é bem pouco".

Vimos que Bomfim, como outros autores antes dele, conjuga o discurso da evolução com concepções raciais. Ele rejeita, porém, a idéia de uma desigualdade substancial e inalterável das capacidades morais e intelectuais das raças, que condenaria as "raças rudimentares" a uma eterna inferioridade.[26] Para o autor, o qualificativo "inferioridade racial", usado em muitos estudos científicos da época, serve exclusivamente a um projeto político de dominação. Segundo Bomfim (ib., p.243), uma "tal teoria não passa de um sofisma abjeto do egoísmo humano, hipocritamente mascarado de ciência barata, e covardemente aplicado à exploração dos fracos pelos fortes". Tal postura, no entanto, não o levou a questionar o conceito de raça como um todo:

> A noção de raça, todos o sabem, baseia-se não só nos traços anatômicos como nos caracteres psicológicos. Entre os animais, nós vemos que a hereditariedade transmite os caracteres morfológicos como as qualidades intelectuais e morais (Bomfim, 1993, p.156).

A raça, concebida ainda de forma bastante biologizada e com margem de definição muito ampla (concepção pré-boasiana), continuava a ser, portanto, categoria-chave nas análises desse autor. Assim, Bomfim (ib., p.238) não julgava as características morais dos negros de forma fundamentalmente diferente de outros pensadores da época; elogiava o heroísmo dos palmarinos, mas citava também "os clássicos defeitos dos negros: submissão incondicional, frouxidão de vontade, docilidade servil". Mas, faz questão de acrescentar – e isso é importante: "Tais qualidades são antes o efeito da situação em que os colocaram". Embora Bomfim ainda não faça uma distinção teórica clara entre raça e cultura[27] (raça continua sendo a categoria básica definidora das características fenotípicas e mentais-psicológicas – cf. a definição acima), ele conta com a possibilidade de transformar as qualidades morais e intelectuais das "raças rudimentares".

Numa referência a Darwin, Bomfim (ib., p.250) localiza no desenvolvimento dos "sentimentos altruísticos" a base para "o progresso moral e social" de qualquer sociedade. Nesse raciocínio, o altruísmo não é apenas objetivo do desenvolvimento da humanidade, mas transforma-se implicitamente também em

---

[26] "Têm-se visto, é verdade, povos que, após um certo período de progresso, chegados a um estado de civilização superior, degeneram e decaem; mas *não se pode afirmar que existam povos condenados a uma eterna barbaria*, por serem essencialmente incapazes de progredir" (Bomfim, 1993, p.299; grifo do autor).

[27] Bomfim (1993, p.330) usa raramente o conceito de cultura; na sua argumentação, cultura assume ainda o conteúdo semântico típico do ideário evolucionista; conforme a seguinte frase: "O progresso há de ser da própria sociedade, no seu todo; e isto só se obtém pela educação e cultura de cada elemento social".

critério de avaliação do progresso. Para Bomfim (ib., p.157), somente a educação é capaz de modelar as tendências e inclinações herdadas; apenas por meio de um grande projeto educacional seria possível desenvolver um sentimento de liberdade com responsabilidade capaz de garantir o verdadeiro progresso (ib., p.311). Dessa forma, Bomfim não rompe totalmente com o ideário do branqueamento: ao separar o âmbito moral da questão racial, busca implicitamente reformular a idéia da "metamorfose" de um "outro" em um de nós, fora do campo da biologia. Caso seu sonho se realizasse, as "raças rudimentares" sofreriam uma transformação parcial: permaneceriam suas características fenotípicas; não sobreviveriam, porém, suas qualidades morais.

Inspirado também em algumas idéias marxistas, Bomfim (ib., p.301) apostava na educação das camadas menos privilegiadas, já que nada esperava da elite parasitária. O objetivo final era a formação de um povo moderno e culto, que pudesse rechaçar as reivindicações hegemônicas de forças estrangeiras (Bomfim via sobretudo nos Estados Unidos uma ameaça à América Latina).

A segunda voz crítica foi ainda mais declaradamente nacionalista. O político Alberto Torres (1865-1917) advertia não apenas para as conseqüências nefastas do capital internacional, mas opunha-se também à imigração européia. Argumentava que os trabalhadores estrangeiros não seriam melhores que os nacionais. Ao trabalhador brasileiro faltava apenas a devida educação, condições de higiene e alimentação adequadas. Torres acusava as elites brasileiras de imitar e transpor modelos europeus para o país, sem buscar a elaboração de soluções próprias para as situações específicas do Brasil.

Ele questionava os projetos de urbanização e industrialização e defendia a idéia de que a nação deveria intensificar e aperfeiçoar sua produção agrícola. Nesse contexto, Torres, que influenciaria também o movimento integralista dos anos 1920 e 1930, apelou para a formação de um "caráter nacional" (ele propagou a "educação do patriotismo"). A crítica de Torres à importação das concepções raciais da Europa insere-se nesse seu projeto político. Rejeitando a idéia da hierarquização das raças como uma imposição de interesses colonizadores, ele acreditava que o fortalecimento da nação poderia superar também certos "atrasos" constatados nos vários grupos raciais formadores do Brasil.[28]

---

[28] Em várias passagens de *O problema nacional brasileiro*, Torres (1978, p.28-30) tenta relativizar a importância do fator raça na composição social e política de uma nação: "A raça é, de todos os elementos da nacionalidade, talvez o menos ativo. Nenhum dos povos contemporâneos é formado de uma raça homogênea; alguns compõem-se de raças distintas". E mais abaixo: "A idéia de 'raça' é uma das mais abusivamente empregadas entre nós. A raça é um tipo biológico e, particularmente, morfológico da espécie humana [...]. O número das raças puras

Foi afinal a decisão de participar da Primeira Guerra Mundial (1917) que fez crescer o espírito patriótico no país. Nessa situação, as teses de Bomfim e Torres foram relembradas por vários políticos. E mais: a preocupação com a construção de um espírito nacional brasileiro levaria a uma busca por símbolos nacionais especificamente brasileiros. Pela primeira vez, os intelectuais e políticos direcionaram seu olhar para as peculiaridades do país e de sua população. Se até certo ponto surgiram imagens mais positivas a respeito dos "indígenas" e dos negros, o ideal do branqueamento, no entanto, não seria posto em questão, seria apenas reformulado numa "base mais culturalista". No âmbito da arte, essa fase da busca por um novo sentimento de auto-estima teve forte repercussão na realização da Semana de Arte Moderna (1922), que expressava a vontade de produzir música, literatura e pintura brasileiras próprias.[29]

Um exemplo paradigmático das mudanças que ocorreram no interior da intelectualidade brasileira nos é dado pelo escritor Monteiro Lobato, a partir de sua representação do "caboclo". Ainda em 1914, Lobato (apud Skidmore, 1989, p.200) descreveu a figura do Jeca Tatu como uma pessoa preguiçosa, pouco inteligente, "incapaz de evolução" e "impenetrável ao progresso". Nos anos seguintes, Lobato demonstrar-se-ia profundamente impressionado com pesquisas promovidas por cientistas engajados (pelo médico Osvaldo Cruz, por exemplo), que revelaram condições de higiene e saúde catastróficas em grande parte do país. O escritor empenhar-se-ia numa campanha nacional de saúde pública e reformularia a imagem que criara do "mestiço brasileiro".

No final da Primeira Guerra Mundial, Lobato editou uma nova história do Jeca Tatu, na qual a figura do caboclo é apresentada não mais como um ser "biologicamente inferior", mas como vítima das duras condições de vida marcadas por doenças e analfabetismo. Com a frase curta "O caipira não *é* assim. *Está* assim"[30] (apud Luca, 1998, p.215), o autor expressa também sua transformação pessoal em relação à avaliação da realidade social. Ela prenuncia, ao mesmo tempo, uma mudança fundamental de uma concepção mais biologizada (caracterizada pelo verbo "ser", que indica uma "essência ontológica") para um ideário mais sociológico-culturalista (expressa no verbo "estar", que caracteriza "estados alteráveis").

O recuo paulatino das ondas imigratórias da Europa – que se tornou mais perceptível no fim da década de 1920 – fortaleceria ainda mais as tendências políticas nacionalistas que buscavam soluções econômicas e políticas não fora, mas dentro do país. Ao mesmo tempo, o aproveitamento da mão-de-obra "negra" começava a transformar-se em necessidade econômica do projeto capitalista. Houve certa "integração" de pessoas com cor de pele negra no processo produtivo. Tal processo de integração, porém, nem de longe atingiu a totalidade da população negra, tampouco garantiu oportunidades iguais aos "incluídos". Foi nesse contexto que vários intelectuais brasileiros começaram a distanciar-se lentamente da concepção biologizada de raça como referência básica para explicar as diferenças humanas e contrapuseram-lhe a idéia de cultura.

O último grande pensador que insistiu em derivar comportamentos sociais diretamente da constituição racial foi Oliveira Vianna (1883-1951). Descrito como "mulato escuro" por Dante Moreira Leite (1992, p.222), Oliveira Vianna identificava-se com os velhos valores da aristocracia agrícola, opunha-se às influências comunistas e defendia um governo rígido e autoritário. As análises raciais do autor visavam a uma finalidade única: fundamentar, em bases científicas, isto é, biológicas, o projeto de "arianização", que, segundo ele, garantiria a construção de uma civilização forte nos trópicos. Veremos que a idéia de branqueamento defendida por Oliveira Vianna se baseia essencialmente na concepção da imposição do biologicamente – isto é, racialmente – mais forte.

Para Oliveira Vianna (1987, p.69), o "domínio rural" – o latifúndio – tinha exercido um papel fundamental como "centro integrador de três raças distintíssimas" e, dessa forma, contribuíra decisivamente para "a gênese e a formação da própria nacionalidade". Embora o autor procure teorizar sobre a idéia de raça, seu uso do conceito muitas vezes carece de precisão e coerência. Mesmo assim, não é difícil detectar algumas linhas genéricas na sua argumentação conceitual. Enquanto em algumas passagens Oliveira Vianna (1987, p.68) se refere simplesmente às "três raças formadoras do nosso povo", em outras abordagens insiste numa diferenciação maior. Uma vez que para Oliveira Vianna (1959, p.59, 68)

é limitadíssimo, sendo poucos, em nossos dias, os exemplares de verdadeiros espécimens de raças virgens de mescla [...]. É, assim, dificílimo generalizar juízos sobre a capacidade específica das diversas raças: a confusão tem obliterado os caracteres étnicos; os trâmites da evolução nacional e política realçaram, por força dos costumes e das instituições, os fatores puramente sociais de seleção". Para uma reflexão crítica sobre o "anti-racismo" de M. Bomfim e A. Torres, cf. tb. Sérgio Costa, 2003.

[29] Cf. Fry (1982, p.52) e Schwarcz (1995, p.57), mais tarde, a partir dos anos 1930, comidas, danças e músicas, vistas até então como pertencentes a grupos populares "minoritários", começavam a transformar-se em "elementos típicos" da "cultura nacional brasileira" (por exemplo feijoada e samba).

[30] E continua: "Curado, [o caipira] recuperará o lugar a que faz jus no concerto etnológico". Portanto, aqui o Jeca Tatu já não é mais apresentado como um "biologicamente inferior", mas como vítima de situações higiênicas e sociais precárias, pela qual se deve responsabilizar também o governo (cf. Luca, 1998, p.215, 234, 235).

os grupos de brancos, de negros, de mulatos etc. são em si heterogêneos, considera, em *Raça e assimilação*, termos como "raça negra" uma "expressão genérica, sem sentido antropológico definido": "não há uma raça negra, mas sim vários tipos negros".[31] Além disso, procura fazer uma distinção conceitual entre raça e etnia. Oliveira Vianna tende a associar raça à biologia ao afirmar "a raça é um fato biológico" (1959, p.23) e etnia à formação de "povos" e "nacionalidades". Dessa forma, Oliveira Vianna (ib., p.20) defende a idéia de que não se deveria falar em "raça francesa", "raça inglesa" etc. Para ele, "cada um dêstes grupos nacionais, cada uma dessas etnias [é] composta de várias raças, isto é, de vários tipos antropológicos, caracterizados por atributos diferenciais, descritiva e antropomètricamente determinados".

Assim, a nação francesa, por exemplo, seria composta, no mínimo, de três ou quatro raças. Oliveira Vianna as denomina de elementos de raça nórdica, elementos de raça celta, elementos de raça ibérica e elementos secundários, além de remanescentes atávicos de antigas populações neolíticas, sem contudo elucidar as bases científicas de tal classificação racial por ele utilizada. Ao citar Mendes Correia, que constatou nas obras dos cientistas contemporâneos uma variabilidade de três a 12 raças européias, Oliveira Vianna (ib., p.184) admite indiretamente que não há um critério operacional seguro para definir os "limites raciais". Mesmo assim, se mostra extremamente convicto da influência da raça sobre a

---

[31] Nesse contexto, Oliveira Vianna (1959, p.181, 183) aponta defeitos ao uso das categorias nas estatísticas e sobretudo nas pesquisas antropológicas no Brasil (Roquette-Pinto); para ele, cada raça contém vários "tipos de constituição" que não devem ser julgados apenas pelo "critério exclusivo da côr de pele". Oliveira Vianna (ib., p.45) critica que as classificações dos censos de 1872 e 1890, feitas exclusivamente a partir de um "caráter morfológico" (cor de pele), resultariam em quatro grupos em si heterogêneos: "No grupo branco estavam os brancos puros e os fenótipos do branco (mestiços afro-arianos e indo-arianos em reversão para o tipo branco)".
O autor defende a idéia de que as duas espécies de branco – o branco puro (genótipo) e o branco aparente (fenótipo) – são biologicamente distintas, mas "equivalem-se" para a "antropologia social": "são socialmente análogos". Vianna (ib., p.170) explica: "O comportamento dêles em face da sociedade é, em geral, idêntico, como idêntico é o comportamento da sociedade para com êles". Munanga (1997, p.125) localiza na distinção entre "puro" (genótipo) e "aparente" (fenótipo) o germe da diferenciação teórica entre "preconceito de origem" e "preconceito de marca", elaborada posteriormente por O. Nogueira.
Oliveira Vianna (ib., p.168) detecta ainda a tendência de os mestiços verem-se "mais brancos"; sobretudo aqueles que são "favorecidos por dosagens altas de sangue caucásico" e atingiram algum cargo ou uma profissão importante ("coronéis", "doutores"): "inscrevem-se bravamente na classe dos brancos, dissimulando-se na roupagem eufemística dos 'morenos'". Para Oliveira Vianna, essas posturas assimilacionistas não passam, porém, de "preconceitos da raça" que têm dificultado a realização de pesquisas biométricas e estatísticas.

vida social. Vianna constrói um "encadeamento causal" quase matemático, no qual curiosamente iguala raça a "tipo étnico":

> (a) a "raça" (tipo étnico) determina a freqüência dêste ou daquele "tipo de constituição"; (b) êste "tipo de constituição" determina a maior freqüência dos "tipos de temperamentos" e dos "tipos de inteligência"; (c) êstes tipos de inteligência e de temperamento mais freqüentes, portanto mais numerosos, vão condicionar as manifestações das atividades sociais e culturais do grupo (Vianna, 1959, p.42).

Ao se defender de críticas feitas anteriormente à sua concepção racial, Oliveira Vianna (ib., p.177) explicita e refina em *Raça e assimilação* a sua "tese" – que chama de "essencialmente biológica". Ele abre mão de uma defesa explícita da "teoria da superioridade das raças", mas insiste ao mesmo tempo na afirmação da desigualdade das raças.[32] Para o autor, é evidente que o negro não pode "competir com as raças brancas, ou amarelas" (ib., p.195). Na justificativa desse julgamento, Oliveira Vianna busca dissolver possíveis questionamentos de ordem moral ou política numa questão puramente aritmética: "Trata-se, apenas, de uma *menor* fecundidade em supernormais" (ib., p.195). Enquanto, segundo uma pesquisa de Strong e Morse, 5% dos brancos teriam uma inteligência superior, no grupo negro, os supernormais atingiriam apenas 0,8%. Oliveira Vianna (ib., p.197) faz questão de argumentar que isso não quer dizer que não existam negros muito inteligentes; numa comparação entre grupos sociais, porém, um grupo de negros mostrar-se-ia "incomparàvelmente mais rico em *dulls*".

A partir dessa análise, Oliveira Vianna (ib., p.204) questiona as conclusões das teses defendidas por Frobenius (citadas por A. Ramos) sobre a África, recusando-se a acreditar que vários dos grandes reinos africanos históricos tivessem sido produtos da "raça negra": declara simplesmente que os fulas, os hauçás, os nubas e outros grupos não são "negros puros", mas tiveram seu sangue misturado com povos semitas.[33] Oliveira Vianna (ib., p.206) mostra-se mais uma vez categórico: "O negro puro [...] não foi nunca, pelo menos dentro do campo histórico em que o conhecemos, um criador de civilizações"; e conclui: "[...] para que os negros possam exercer um papel civilizador qualquer, faz-se preciso que êles se caldeiem com outras raças, especialmente com as raças arianas ou semitas. Isto é: que percam a sua pureza".

---

[32] Oliveira Vianna (ib., p.12) chama os defensores da "igualdade de tôdas as raças" de "doutrinários reacionários".

[33] Para Oliveira Vianna (1959, p.204), o cruzamento com outros povos leva a uma transformação dos "tipos negros puros": "[...] basta a presença dêste pequeno *quantum* de sangue semita para fazê-los superiores às genuínas populações negras".

É no "cruzamento feliz" que Oliveira Vianna (1933, p.138) baseia sua esperança de um futuro próspero para o Brasil. Entre outras influências positivas, Oliveira Vianna (1922, p.282, 283, 288) cita o caráter assimilativo dos portugueses (maior coeficiente de "fusibilidade") e a "alta fecundidade da raça branca em nosso meio tropical", à qual o autor opõe a alta mortalidade dos negros e mulatos.[34] A maior importância é atribuída, porém, à imigração européia, cuja continuidade, segundo ele, seria decisiva para a imposição do "sangue ariano":[35]

> Esse admiravel movimento immigratorio não concorre apenas para aumentar rapidamente, em nosso paiz, o coefficiente da massa aryana pura; mas tambem, cruzando-se e recruzando-se com a população mestiça, contribue para elevar, com egual rapidez, o theor aryano do nosso sangue (1933, p.152).

Oliveira Vianna (1987, p.103) "reconhece" que no processo dos cruzamentos podem ocorrer "atavismos": sobretudo as fusões de raças muito distintas gerariam "retornos" com "caráteres degenerescentes" (Vianna, 1987, p.103). Mas havia também

> aqueles que, em virtude de caldeamentos felizes, mais se aproximam, pela moralidade e pela cor, do tipo da raça branca. [...] Produtos diretos do cruzamento de branco com negro, herdam, às vezes, todos os caracteres psíquicos e, mesmo, somáticos da raça nobre. Do matiz dos cabelos à coloração da pele, da moralidade dos sentimentos ao vigor da inteligência, são de uma aparência perfeitamente ariana (Oliveira Vianna, 1987, p.101).

---

[34] Ao discorrer sobre "o typo brasileiro; seus elementos formadores" no *Diccionário histórico geográfico ethnológico* (1922), Oliveira Vianna não nega certa influência do clima e do meio social sobre as constituições físicas e morais dos seres humanos. O autor comenta as mudanças que ocorrem na primeira geração de imigrantes europeus com as seguintes palavras: "O clima parece actuar logo na primeira geração. Não lhes modifica os caracteres anthropologicos; mas lhes dá qualquer coisa, que faz com que [...] não sejam exactamente, mesmo no ponto de vista physico, o que teriam sido se tivessem nascido sob os climas da Italia, de Portugal ou da Allemanha" (Vianna, 1922, p.289). Uma "cachopa portuguesa" e uma "luso-brasileira" têm as mesmas "características raciais"; há, porém, segundo Oliveira Vianna, algo que as distingue: "um *quid* indefinível, que é como que a impregnação subtil da nossa luminosidade tropical" (ib., p.290). Oliveira Vianna admite ainda uma influência do "meio social" que faria que, no Brasil, mesmo um descendente de arianos não possuísse mais "a energia de vontade nem a laboriosidade, nem a ambição do seu ascendente". De certa maneira, essas interpretações destoam da fundamentação teórica desenvolvida posteriormente em *Raça e assimilação* (1932), em que o autor define o conceito de raça como um dado fundamentalmente essencialista (estritamente biológico – cf. texto acima).

[35] Oliveira Vianna não definiu o conceito de "raça ariana" assim como não tinha definido os termos "raça nórdica", "raça celta" etc. Não explica nem qual seria a relação entre "raça ariana" e "raça nórdica", nem qual seria a diferença entre elas.

Essa espécie de "aristocratização" não surge de repente, mas deve-se, segundo Oliveira Vianna (ib., p.102), a um processo de "seleções favoráveis e apuramentos sucessivos"; assim, o autor acredita que "depois da quarta ou quinta geração [o grupo mestiço inicial] perde os seus sangues bárbaros – e clarifica-se" (ib., p.107). O fim da importação de escravos negros e a continuação das ondas imigratórias brancas garantiriam a "arianização" do país. Talvez permanecesse no caráter brasileiro algum "toque tropical", mas Oliveira Vianna (1922, p.281) não tinha dúvida de que o futuro do país seria "branco": "tudo parece indicar que o futuro typo anthropologico do brasileiro será o ariano modelado pelos tropicos, isto é, o ariano vestido com aquillo que alguem chamou a 'libré do clima'".

Gilberto Freyre (1900-1987) declarou-se expressamente seguidor das idéias de Boas, com quem teve aulas na Universidade Columbia. No prefácio (à primeira edição) de sua obra-prima, *Casa-grande & senzala* (1933), Freyre (1992, p.XLVII, XLVIII) afirma que a diferenciação conceitual boasiana entre raça e cultura, "entre os efeitos de relações puramente genéticas e os de influências sociais, de herança cultural e do meio", constituiriam a orientação teórica de suas reflexões: "Neste critério de diferenciação fundamental entre raça e cultura assenta todo o plano deste ensaio", escreve.

A obra do pensador revela, porém, que não conseguia (ou não queria) ser fiel à sua "promessa epistemológica". Mais de uma vez Freyre (ib. 1992, p.109, 189, 253) recorre a conceitos como "raças chamadas superiores" e "raças chamadas inferiores", ou ainda "raças atrasadas". Em *Sobrados e mucambos* (1936), este autor apresenta inclusive uma definição de raça que não faz jus às idéias de seu professor em Columbia, seja por falta de precisão científica, seja por não ter se convencido das palavras de Boas a respeito de raça.

Freyre (1951 [1936], III, p.1080, 1081) afirma – não sem antes rechaçar explicitamente qualquer noção de determinismo (étnico, geográfico, econômico) – que a raça, o meio físico e as técnicas de produção devem ser entendidos como "forças que condicionam o desenvolvimento humano, sem o determinarem de modo rígido e uniforme". E adianta: "*A raça dará as predisposições; condicionará as especializações de cultura humana.* Mas essas especializações desenvolve-as o ambiente total – o ambiente social mais do que o puramente físico – peculiar à região ou à classe a que pertença o indivíduo" (grifo do autor). Não foi bem essa a mensagem teórica de Boas, que insistia na insignificância dos traços hereditários diante das "imposições culturais".[36]

---

[36] Vejamos mais uma vez as palavras de Boas (1948 [1911], p.195): *"The biological constitution does not make the culture"*. E: *"Culture is rather the result of innumerable interaction factors and*

HARVARD COLLEGE LIBRARY · WIDENER LIBRARY

O uso de termos como "culturas adiantadas", "povos atrasados" etc., disseminado em toda a obra de Freyre – fato que, aliás, não era incomum também entre cientistas europeus até os anos 1950 (por exemplo Shapiro e Leiris, cf. p.224s) –, demonstra que o autor transpunha para o âmbito das "culturas" a concepção hierarquizada do mundo, tão comum no discurso racial e evolucionista do século XIX. E nisso Freyre é mais uma vez impreciso: não explicita quais os critérios que fundamentavam a sua distinção classificatória entre culturas mais ou menos adiantadas e culturas mais ou menos atrasadas. No entanto, sua obra não deixa dúvida de que tais hierarquizações classificatórias eram orientadas pela idéia clássica do progresso (tratado como um "fenômeno neutro", desvinculado de contextos históricos e valores culturais específicos).

Assim, o uso de cultura(s) escorrega, com freqüência, de uma conceituação "mais boasiana" para a idéia clássica do século XIX que concebia "cultura" (singular) como sinônimo de "civilização", conforme as expressões: "estádio de cultura superior" (Freyre, 1992, p.158) e "inferioridade de condições de cultura" (ib., p.243). A idéia de cultura como um valor que representa progresso civilizatório está presente também nas comparações que Freyre (ib., p.299) faz entre raças ou povos "chamados" inferiores. Segundo ele, contrariamente ao que ocorrera nos Estados Unidos, a formação do povo brasileiro "foi beneficiada pelo melhor da cultura negra da África". Freyre localiza entre os escravos que foram trazidos para o Brasil uma predominância de negros da costa ocidental, que, para ele, se destacavam pela sua mistura com sangues hamíticos, árabes, berberes ou tuaregues.

Nos "negros desse estoque, considerados por alguns superiores do ponto de vista antropológico", Freyre (ib., p.302) inclui, entre outros grupos, os fulas, hauçás, mandingas, iorubás e, de forma genérica, "mestiços provenientes da Senegâmbia, Guiné Portuguesa e costas adjacentes" ("gente de cor cóbrea avermelhada e cabelos ondeados quase lisos"). Nota-se que o autor entende os portadores da "cultura negra mais adiantada" como grupos africanos cujo sangue já foi misturado com algum sangue não negro (ib. p.307).[37] Vista sob esse ângulo, a "valorização" das "culturas negras adiantadas" não se diferencia substancialmente da argumentação racial de Oliveira Vianna, que atribuía o surgimento de civilizações na África a "cruzamentos" ("interfusões") de "negros puros" com outras raças (cf. p.309). Embora Freyre (ib., p.96) reconheça a existência de "algumas tribos menos atrasadas" entre os indígenas do Brasil, vê no nomadismo e na falta de conhecimento de técnicas de agricultura mais elaboradas uma "inferioridade de condições de cultura" (ib., p.243).[38] Para ele, não há dúvida de que o negro vinha de "um estádio de cultura superior ao do americano" (ib., p.158) e, por causa disso, prestava-se melhor às exigências do trabalho escravo.

O livro *Casa-grande & senzala*, que visa explicar a formação do povo brasileiro, aproxima-se freqüentemente mais de um relato literário repleto de considerações pessoais e de frases de efeito[39] do que de um tratado científico comprometido com a elaboração de cadeias argumentativas lógicas amparadas na aplicação coerente de pressupostos teóricos na análise de dados empíricos. Críticas como estas não diminuem, evidentemente, o valor do importante trabalho empírico efetuado por Freyre. De qualquer forma, pode-se observar que toda a análise do autor gira em torno do "engenho", concebido como "todo um sistema econômico, social, político" (ib., p.LIII), ou seja, como célula indivisível e força integradora da sociedade brasileira. Embora Freyre (ib., p.241) afirme que "as condições geográficas não determinam de modo absoluto o desenvolvimento de um povo", uma página depois ele defende a idéia de que no Brasil "o meio e as circunstâncias exigiram o escravo", por isso, seria também "injusto acusar o português de ter manchado, com instituição que hoje tanto nos re-

---

there is no evidence that the differences between human races, particularly not between the members of the White race have any directive influence upon the course of development of culture" (cf. tb. cap. 2, p.136, 137). E Boas (1940, p.13) completa: *"Ethnological evidence is all in favor of the assumption that hereditary racial traits are unimportant as compared to cultural conditions"*. O uso pouco coerente e a delimitação imprecisa entre raça e cultura, que permeia a obra de Freyre, apóiam a idéia de "adaptabilidade" e "plasticidade" atribuída a certos grupos humanos, mas não a fundamentam. Recentemente alguns autores como Benzaquen (1994, p.39) e Maio (1995, p.85) caracterizaram tais concepções de Freyre como "neo-lamarckistas". Quero chamar a atenção para o fato de que a idéia da transformação de um "outro", devido a contextos (e "cruzamentos") específicos, remonta a épocas muito antes de Lamarck e pode ser encontrada em muitos autores brasileiros antes de Freyre. Fazia parte tanto de concepções pré-raciais como de um discurso que já se baseava na categoria paradigmática de raça. Vimos que esse ideário foi fundamental para a defesa da ideologia do branqueamento.

---

[37] A relativa valorização dos "sudaneses" em oposição aos "bantos" insere-se também nessa diferenciação teórica.

[38] Freyre (1992, p.42, 96) irritou-se até com o romantismo ("exaltação lírica") de alguns autores que idealizavam a vida dos índios: chamou Bomfim de "indianófilo até a raiz dos cabelos".

[39] Na obra de Freyre (1992, p.357), a caracterização da senzala como "escola prática de abrasileiramento" é apenas uma dessas imagens pitorescas com conteúdo duvidoso: "O *método de desafricanização* do negro 'novo' aqui seguido, foi o de misturá-lo com a massa de 'ladinos', ou veteranos; de modo que *as senzalas foram uma escola* prática de abrasileiramento" (grifo do autor). A obra do pensador brilha certamente mais pelas qualidades literárias do que pela coerência na argumentação acadêmica. Essa crítica não é nova. Cf. Maio (1997, p.90, 222, 223), já nos anos 1950, autores como Costa Pinto e Guerreiro Ramos consideravam a obra de Freyre "impressionista", "pitoresca" e "anedótica", e Pierson, já no final dos anos 1940, tinha chamado a atenção para diversas "generalizações" a respeito da sociedade brasileira devidas à falta de rigor científico das análises no livro *Casa-grande & senzala*.

pugna, sua obra grandiosa de colonização tropical" (ib., p.242). O autor apela: "Tenhamos a honestidade de reconhecer que só a colonização latifundiária e escravocrata teria sido capaz de resistir aos obstáculos enormes que se levantaram à civilização do Brasil pelo europeu. Só a casa grande e a senzala" (ib., p.244).

Para Freyre, havia vários fatores que fizeram com que os portugueses fossem o povo predestinado a liderar o processo civilizatório nos trópicos; segundo ele, não existia nenhum povo europeu "mais predisposto ao regime de trabalho escravo do que ele" (ib., p.242). Os portugueses adaptar-se-iam mais facilmente ao clima tropical, uma vez que "as condições físicas de solo e de temperatura" de Portugal se aproximariam mais da África que da Europa. A "miscibilidade" dos portugueses, que já constituíam uma "gente mista na sua antropologia e na sua cultura",[40] ultrapassaria todos os outros povos colonizadores (ib., p.9, 204). Esse último fator encontra-se, na reflexão de Freyre (ib., p.30, 355), interligado com a fé católica concebida como "cimento da nossa unidade" – que garantiria uma "profunda confraternização de valores e de sentimentos" na sociedade brasileira.

O caráter "cristocêntrico" dos portugueses, segundo Freyre (1961, p.73), seria responsável pela ausência do "sentimento ou da consciência da superioridade da raça". Diferentemente das colonizações inglesas, nas colônias portuguesas o "batismo" tendia a superar as diferenças raciais (Freyre, 1992, p.193, 196).[41] Para Freyre, os pilares da Igreja Católica e da família patriarcal do engenho fizeram com que as relações entre as três raças e/ou culturas do Brasil apresentassem uma convivência harmoniosa. Tal convívio é desenhado por ele como uma espécie de projeto de nação, no qual todas as raças (culturas) dão o "melhor" de si. Dessa forma, o autor destaca a contribuição do tabaco e das práticas higiênicas dos índios, cita as artes culinárias e a extroversão e vivacidade dos negros, enquanto a construção da economia e dos valores religiosos[42] é atribuída à influência portuguesa.

Mesmo que Freyre não tenha cumprido completamente sua própria proposta metodológica de seguir Boas, ou seja, de deixar de lado hierarquizações raciais/culturais e diferenciar claramente entre âmbito biológico e âmbito simbólico, a inspiração boasiana ajudou-o a criar uma nova imagem, uma espécie de mito de origem de uma nova nação nos trópicos: em *Casa-grande & senzala*, ele constrói os alicerces da idéia de que existe, de fato, uma "cultura brasileira", produto de um amalgamento de diferentes "raças/culturas", que constituiria a "essência de uma nova nação".[43]

Ao destacar as diferentes contribuições positivas das três raças/culturas fundadoras e ao descrever a "casa-grande" e a "senzala" como instituições complementares ("dualismos complementares") dentro de um projeto maior, Freyre não apenas recria e solidifica concepções essenciais da noção clássica de cultura (presente no culturalismo, mas também no funcionalismo e estruturalismo), mas fundamenta, implicitamente, também, a famosa idéia da "democracia racial".[44] Em suas análises, não cabem questionamentos a respeito de relações de poder, conflitos de interesse ou ainda temas como "exploração econômica". Mesmo no caso extremo de excessos de punição ("sadismo de senhor"), que admite ter ocorrido na época escravista, Freyre (ib., p.51) faz questão de criar um valor complementar: "o correspondente masoquismo de escravo".

---

[40] Freyre (ib., p.203, 210) afirma que até a nobreza portuguesa era "quase tão mesclada de raça quanto a burguesia ou a plebe", e critica nesse contexto a concepção de Oliveira Vianna segundo a qual os "dólico-louros" predominariam na constelação racial dos colonizadores brasileiros.

[41] Nesse contexto, Freyre (1992, p.357) critica N. Rodrigues por este ter chamado a catequese dos africanos uma "ilusão" e, assim, negado aos negros a capacidade de "elevar-se até o catolicismo".

[42] Em *Casa-grande & senzala*, Freyre praticamente ignora a questão da religiosidade de origem africana.

[43] É curioso que ainda no livro *Ordem e progresso*, publicado em 1959, Freyre pensa cultura como um processo aparentemente unilinear, no sentido evolucionista clássico, por exemplo, quando reflete sobre "o progresso cultural no Brasil" ou quando se refere à "fase de desenvolvimento cultural do Brasil". Ao mesmo tempo, opera, freqüentemente, também com uma noção sistêmica de cultura que lhe permite pensar o Brasil como uma espécie de organismo próprio e permite-lhe ainda opor-se a todos aqueles que percebiam divisões raciais/culturais no país. Característica é a crítica que Freyre faria ao médico baiano Luís Anselmo da Fonseca que, em seu livro *A escravidão, o clero e o abolicionismo* (1887), denunciava os males do regime escravista, não sem deixar de acusar o comportamento de partes da elite brasileira. Fonseca, descrito por Freyre como afro-baiano, deplora que entre aqueles negros, que tinham adquirido certa formação intelectual, não havia quase ninguém que lutasse pelo fim da escravatura. Afirma serem "os homens livres pretos ou de cor" "geralmente os principais adversários dos escravos". Para exemplificar sua afirmação, Fonseca cita o seu colega de profissão Domingos Carlos da Silva que, escrevia textos em defesa da "lavoura patriarcal e escravocrata"; e avalia que dois terços daqueles que executavam "misteres ignóbeis", tais como feitores, capitães-do-mato, eram homens de cor. Para este médico comprometido com a causa abolicionista, todos eles eram, evidentemente, "traidores dos seus irmãos". Freyre sente-se desafiado pela atitude de Fonseca, que chama de "antibrasileira" e "biologicamente etnocêntrica". Freyre é enfático e tende a satirizar. "[Considerar] os brasileiros negros ou de cor grupo à parte da comunidade brasileira; com deveres particulares" era, para ele, não (querer) entender aquilo que diferenciava o Brasil de outros países. "Para o desenvolvimento do Brasil em democracia étnica", escreve Freyre, foi conveniente que, antes da Abolição houvesse feitores e capitães-do-mato negros como também que houvesse "brancos finos de casas-grandes" entre os mais destacados abolicionistas (cf. Freyre, 2004, p.553-557).

[44] Embora Freyre não tenha cunhado o termo de "democracia racial", cf. tb. Guimarães (2002) e idéias parecidas já tenham sido articuladas antes dele no discurso abolicionista (por exemplo Nabuco), ele foi certamente o cientista que mais contribuiu para consolidar e divulgar este ideário.

Não é um acaso que a "mestiçagem" ocupe um lugar central na argumentação desse autor. A "mestiçagem" cumpriria uma espécie de "ponte" capaz de aplainar e superar os desajustes entre negros, brancos e índios e, dessa forma, teria viabilizado a formação da "nação/cultura brasileira" ("caráter nacional"). Assim, na análise de Freyre (ib., p.91), o "mestiço" aparece quase como uma prova da – postulada – convivência harmoniosa entre as "raças": "Híbrida desde o início, a sociedade brasileira é de todas da América a que se constituiu mais harmoniosamente quanto às relações de raça". Ou, em outro trecho de Freyre (1951, III, p.1084): "E um dos elementos mais poderosos de intercomunicação, pelo seu dinamismo de raça e, principalmente, de cultura, tem sido [...] o mulato". Freyre atribui à "mestiçagem" um poder democratizante que contribuiria ainda para tornar a sociedade mais branca. "A miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que doutro modo se teria conservado enorme entre (...) a casa grande e a senzala (...) A índia e a negra-mina a princípio, depois a mulata, a cabrocha, a quadrarona, a oitavona, tornando-se caseiras, concubinas e até esposas legítimas dos senhores brancos, agiram poderosamente no sentido de democratização social no Brasil"(posfácio de *Casa-grande & Senzala*, 1933, p.518).

Na descrição do processo da "miscigenação", Freyre (ib., p.975), mais uma vez, oscila entre abordagens estritamente biológicas, referências a valores civilizatórios e análises do âmbito das culturas propriamente ditas. Localiza tendências de branqueamento – e usa termos como "arianizar a raça" e "aristocratizar o sangue" para descrevê-las. Mais que isso: ele também defende essas transformações detectadas. A certa altura comenta, com satisfação e orgulho, que somente no Brasil o mestiço podia passar por tal processo: "[...] sendo a mestiça clara e vestindo-se bem, comportando-se como gente fina, *torna-se branca para todos os efeitos*" (grifo do autor). Segundo Freyre (ib., p.999), ela podia ainda – quase como uma vantagem suplementar – contar com "a aura de mulher mais quente que as outras".[45]

HARVARD COLLEGE LIBRARY - WIDENER LIBRARY

---

[45] No seu livro *Interpretação do Brasil* (original em inglês, 1945), Freyre recorre a comentários de viajantes europeus para ressaltar não apenas a maleabilidade nas relações entre negros e brancos, mas também a suposta facilidade de ascensão que os não-brancos teriam tido já na época da escravidão. Cita, por exemplo, Thomas Ewbank (apud Freyre, 2001 [1945], p.195, 196) que, em 1856, descreveu "senhoras negras vestidas de seda e com jóias, acompanhadas de escravos que as seguem de libré" [...] "Várias delas têm maridos brancos", comenta Ewbank e destaca ainda que "[o] primeiro médico da cidade é um homem de cor; e de cor é também o presidente da província". E Freyre reproduz ainda as impressões de Richard Burton que, entre 1865 e 1869, ocupou o cargo de cônsul britânico em Santos: "aqui, todos os homens, especialmente os que são livres, quando não são negros são brancos; e muitas vezes um

Mesmo que o autor conceda algum espaço às "contribuições culturais" das "raças (culturas) atrasadas", não há dúvida sobre a direção em que o desenvolvimento racial (cultural) do país deveria se mover: "Talvez em nenhum outro país seja possível ascensão social mais rápida de uma classe a outra: do mucambo ao sobrado. De uma raça a outra: de negro a 'branco' ou a 'moreno' ou 'caboclo'", escreve Freyre (1951, III, p.1076) em *Sobrados e mucambos*. A idéia de branqueamento implícita no pensamento do autor[46] já não se iguala às projeções quase matemáticas de Lacerda ou de Oliveira Vianna, desenvolvidas a partir de concepções fortemente biologizadas, pois se baseia em idéias "culturalistas". Comporta agora a existência de certas "manchas coloridas".[47] Isso, porém, apenas em áreas que não afetam a concepção do projeto de nação em si.

Freyre parecia estar consciente de que sua defesa do branqueamento se inseria num ideário ocidental de longa tradição. Para sustentar sua argumentação, o autor remete-se também a uma "tabuada das misturas" do início do século XIX (reproduzida por Gayoso), que previa a transformação de negro em branco (e vice-versa) num prazo de quatro gerações.[48] Ao insistir no discurso ideológico do branqueamento, Freyre reivindicava também, implicitamente, a continuidade de negociações pessoais das definições (delimitações) do "outro" sob a égide do poder patrimonial. Até o final da vida, opôs-se enfaticamente contra qualquer tentativa de formalizar a idéia da diferença.

---

homem é oficialmente branco, mas na verdade quase negro. O que é francamente oposto ao sistema dos Estados Unidos, onde os brancos e negros não se misturam" (apud Freyre, 2001, p.196).

[46] Cf. tb. a avaliação de Skidmore (1976, p.211): "O valor prático da sua [de Freyre] análise não estava, todavia, em promover o igualitarismo racial. *A análise servia, principalmente, para reforçar o ideal do branqueamento*, mostrando de maneira vívida que a elite (primitivamente branca) adquirira preciosos traços culturais do íntimo contato com o africano (e com o índio, em menor escala)" (grifo do autor). A falta de rigor conceitual (separação clara entre a esfera biológica e o âmbito cultural) de Freyre deixa no leitor às vezes a dúvida de até que ponto o ansiado branqueamento da população era pensado em termos exclusivamente culturais.

[47] Araújo (1994, p.44) descreve a concepção de miscigenação de Freyre com as seguintes palavras: "Essa concepção envolve, a meu juízo, uma compreensão da mestiçagem como um processo no qual as propriedades singulares de cada um desses povos *não* se dissolveriam para dar lugar a uma nova figura, dotada de perfil próprio, síntese das diversas características que teriam se fundido na sua composição".

[48] Depois de citar os comentários de Gaioso a respeito da "tabuada de misturas" ("As misturas de um mulato com uma quartão, ou uma outona, produzirão outras côres, que se aproximarão do branco, ou do negro, na progressão acima declarada..."), Freyre (1951, III, p.1.043, 1.044) faz questão de enfatizar a importância das análises do autor: "Foi talvez Gayoso quem tentou com maior cuidado traçar uma sistemática da miscegenação no Brasil patriarcal e semipatriarcal".

HARVARD COLLEGE LIBRARY - WIDENER LIBRARY

Criticava não apenas a reintrodução dos itens de cor nas pesquisas demográficas do IBGE,[49] mas atacava também a formação de movimentos políticos negros que baseavam sua luta contra discriminação e por igualdade numa concepção de negro essencializado. É que para ele a miscigenação ocorrida neste país era tão intensa que se tornava impossível enquadrar as pessoas em "duas ou três ou quatro categorias fixas".[50] Afirmar a existência de um grupo negro "autônomo" ia contra a construção analítica de Freyre, que apostava na consolidação de uma "meta-raça" que o autor via diretamente ligada à existência de um "etos" (cultura) brasileiro próprio, concebido como uma espécie de totalidade orgânica, uma entidade coesa e homogênea.

Freyre – nascido numa tradicional família nordestina (Recife) – defendia a estrutura do engenho como modelo social, numa época já marcada pelos primeiros avanços da industrialização e da urbanização. As transformações socioeconômicas que acompanhavam o processo de industrialização e urbanização deveriam ser mantidas sob o controle das oligarquias agrícolas. As relações de poder deveriam permanecer intocadas. Assim, a análise harmonizadora da formação do povo brasileiro serviria, também, como uma promessa para o futuro.

Arthur Ramos (1903-1949), outro antropólogo de destaque nessa discussão, era médico, formado pela mesma Faculdade de Medicina de Salvador onde estudara Nina Rodrigues. O objetivo dos seus estudos antropológicos era a retomada dos trabalhos pioneiros do venerado colega baiano a respeito dos descendentes africanos no Brasil, mas agora sob premissas teóricas "modernas". Em *O negro brasileiro* (1934), ele rejeita as teses acerca da superioridade e inferioridade das raças e busca novas orientações teóricas em Lévy-Bruhl[51] e na psicanálise. De outro lado, sua concepção de cultura não se distingue substancialmente das idéias evolucionistas a respeito da civilização (= *cultura*). Assim, Ramos (1988 [1934], p.27, 115) fala em "formas mais adiantadas em religião", "grupos ethnicos mais atrazados em cultura" e "sobrevivências religiosas primitivas entre os povos cultos" etc.

Ramos (ib., p.297) sustenta que, no Brasil, "a mentalidade collectiva não está ainda preparada para comprehender a verdadeira noção de causalidade". Para ele, a mentalidade coletiva brasileira está impregnada de "elementos mysticos, pre-logicos" que, na sua maior parte, proviriam de práticas mágicas ("negro-fetichistas") da África.[52] Enfatiza, porém, que conceitos como "pensamento pré-lógico" são do âmbito da psicologia e da sociologia e não têm obrigatoriamente a ver com questões "antropológico-raciais". Isto é, não se referem apenas a grupos raciais específicos: "Um grupo social, atrazado em cultura, mesmo constituido de typos anthropologicos brancos, tem uma mentalidade primitiva com todas as suas caracteristicas" (ib., p.114).

---

[49] No artigo "Brasileiro – sua cor?", publicado no jornal *Folha de S.Paulo* (5/12/1979), Freyre argumenta que a miscigenação ocorrida no país foi tão intensa que impossibilita enquadrar as pessoas "em dois ou três ou quatro grupos fixos". Afirma que "o brasileiro sente-se simplesmente brasileiro. Um tipo nacional, ecológico, de brasileiro". "Ao brasileiro típico de hoje", continua Freyre, "já não preocupa identificar [...] sua origem ou sua situação racial: ele é um tipo nacional de homem metarracial". Questiona a validade científica das tentativas de estabelecer categorias segundo cor de pele ("[...] seria esforço sociologicamente insignificante e falsamente científico limitar [...] pigmentações caracteristicamente raciais a duas ou três ou quatro, e estas de todo arbitrárias"; e: "A raça é crescentemente uma abstração, não se deixando, como tal, caracterizar cientificamente nem por cabelo nem por cor de olhos nem por pigmento"). E volta a explicitar o que entende como "metarraça": "Conceito – o de metarraça – a que se liga o de morenidade, como resposta brasileira – acima de ideologismos sectários ou de racismo arcaicos – a branquitudes, negritudes e amarelitudes. O uso cada dia mais generalizado, no Brasil, da palavra moreno e a valorização cada dia maior, entre os brasileiros, da condição ou da aparência também morena, que o diga. Nossos mais expressivos exemplos atuais de beleza de mulher são ou biologicamente morenos como a tão encantadora Sônia Braga, ou ecologicamente amorenados ou bronzeados pelo sol do trópico, como as louras Vera Fischer e Bruna Lombardi. Qual a loura brasileira que atualmente não se faz amorenar pelos sóis das Copacabanas?". Com esse artigo, Freyre tenta, mais uma vez, despolitizar a questão das diferenças e dos conflitos sociais em prol do sentimento de união nacional. Freyre que – como outros pesquisadores (Pierson, Hutchinson, Wagley, Degler, por exemplo) – percebeu que a identificação com o termo moreno tem constantemente aumentado no país, propagava a difusão desse conceito. É interessante o fato de que recentemente houve tentativas de substituir nas pesquisas demográficas oficiais a categoria pardo pela palavra moreno, cf. Valle Silva (1996).

[50] No artigo intitulado "Racismo no Brasil?", publicado no jornal *Folha de S.Paulo* (6/5/1979), Freyre explicita esta sua crítica: "Ora, no Brasil não há um 'negro brasileiro' à parte da comunidade nacional brasileira. Existem, sim, brasileiros de origem afro-negra, alguns dos quais sofrem discriminações, não de caráter propriamente de raça ou de cor, mas de classe. Discriminações iguais às que, infelizmente, atingem brasileiros de outras origens raciais, inclusive européias, brancos branquíssimos. Brasileiros inferiorizados, não pela sua condição étnica ou pela sua cor, mas pela ignorância ou pela pobreza ou pela doença que faz deles quase subbrasileiros". Freyre não admite a existência de uma discriminação específica contra "negros". Fica evidente que sua defesa da "harmonia racial" está diretamente ligada à recusa de conceder uma "essência própria" a um grupo social formador da nação brasileira: "Sou solidário, entretanto, com quanto se faça, no Brasil, a favor de uma maior democratização racial que seja também uma maior democratização social, econômica e política. Digo maior porque não sei de país – e tenho estado em meio mundo – onde haja, com todas as deficiências, causadas principalmente por fatores não raciais, tanta harmonia racial".

[51] A partir da segunda edição do livro *O negro brasileiro* (1940), Ramos começa a distanciar-se das teses de Lévy-Bruhl a respeito da "mentalidade pré-lógica" e a incorporar, nas suas análises, idéias de Herskovits a respeito do fenômeno da "aculturação" (cf. Maio, 1997, p.4).

[52] Ramos constata também que a influência dos cultos trazidos da África não se limita apenas à "raça negra": "Pelas caladas da noite, há damas elegantes e cavalheiros do bom tom que vão às macumbas consultar o poder invisível de Pae Joaquim, Zézinho Curunga ou Jubiabá". Para Ramos (1988, p.296), o "Brasil vive impregnado de fetichismo".

Recorre à psicanálise como método para estudar e compreender a "psychê collectiva do brasileiro", o que, segundo Ramos (ib., p.298), seria o primeiro passo necessário para superar os "atrasos" detectados:

> [...] é preciso conhecer essas modalidades do pensamento "primitivo", para corrigi-lo, elevando-o a etapas mais adiantadas, o que só será conseguido por uma revolução educacional que aja em profundidade, uma revolução "vertical" e "intersticial" que desça aos degraus remotos do inconsciente collectivo e solte as amarras pre-logicas a que se acha acorrentado (Ramos, 1988, p.23).

Ele reconhece, portanto, que grande parte da população brasileira é dominada por um modo de pensar e de se relacionar com a realidade que se diferencia do modelo ocidental europeu. Não duvida, porém, que a "verdadeira cultura", concebida como uma espécie de força civilizatória intrínseca à humanidade, conquistará também este país.

> Só o trabalho lento da *verdadeira cultura* – cultura que destrúa a illusão magica da nossa vida emocional – conseguirá a ascenção a etapas mais adiantadas, com a substituição dos elementos pre-logicos em elementos mais racionaes (Ramos, 1988, p.296; grifo do autor).

Em *As culturas negras no novo mundo* (1937), Ramos (1979, p.XXII) já utiliza a palavra cultura no plural. Propõe-se a conceber "o negro como representante de suas culturas" e a estudar "os padrões de culturas que os negros transportaram da África para o Novo Mundo e o destino que aqui tiveram". Detecta na tradição do pensamento antropológico uma mescla semântica no uso dos termos "civilização" e "cultura" e tenta separá-los conceitualmente. Há um dado curioso: embora Ramos (ib., p.17) critique os esquemas lineares do evolucionismo, cita as palavras de Tylor para definir o conceito de cultura,[53] sem lembrar outras definições, como, por exemplo, a de Boas. Uma noção de valores civilizatórios últimos – nota-se – acompanhará as reflexões de Ramos sobre as culturas particulares, como uma espécie de pano de fundo.

---

[53] Vimos que na definição dada por Tylor, a "cultura" (no singular) é igualada ao conceito de civilização (cf. cap. 2, p.133, 134). Ramos chama a atenção para o fato de que o termo "civilização" tem sido usado como "o *conjunto* de **manifestações culturais** do homem" e também como "forma *mais elevada* **da cultura**". Na sua tentativa de esclarecer a idéia de culturas – como "formas particulares, no tempo e no espaço, **da civilização**" –, ele, mais uma vez, mistura os conceitos que procura diferenciar semanticamente (ib., p.16; negrito do autor).

HARVARD COLLEGE LIBRARY · WIDENER LIBRARY

É interessante também notar que, em *Introdução à antropologia brasileira*, Ramos (1947, p.9) apresenta a idéia de raça como um dado biológico preciso, mas não sem mencionar que "no homem, esta noção vem intimamente ligada a outras características, não-hereditárias, ou sejam linguísticas e culturais, para os fins de uma classificação dos grupos humanos". E sua concepção de etnia expressa ainda uma noção de grupos humanos entendidos como unidades coesas que se definem por uma determinada cultura, um determinado espaço e até certas características biológicas. A definição dada por Ramos demonstra, ao mesmo tempo, quão difícil é, na história do pensamento humano, a superação de paradigmas conceituais: a etnia é concebida como

> a reunião de indivíduos do mesmo grupo físico, da mesma língua e de cultura similar, procedendo dos mesmos focos de origem, ou habitando o mesmo território. Em outras palavras, *a etnia ou grupo étnico é a soma dos caracteres raciais, linguísticos e culturais*" (Ramos, 1947, p.9; grifo do autor).

Parece que Ramos procurava mais "corrigir" ou reajustar concepções consideradas arcaicas do que realmente repensá-las ou romper com elas. Explica-se também assim a sua proposta de simplesmente substituir o termo raça por cultura.[54] Vimos, aliás, que uma idéia semelhante (substituição do termo raça por grupo étnico) foi integrada no documento *"Statement on race"* da Unesco, elaborado por cientistas convocados por Ramos – que na época tinha a função de coordenador científico da organização. Em vários trabalhos (*Introdução à antropologia brasileira*, ou no prefácio do livro *As collectividades anormais*, de Nina Rodrigues), Ramos tenta "desculpar" o último pelo uso "ultrapassado" dos conceitos e empenha-se em "traduzir" suas reflexões para uma "linguagem acadêmica mais moderna".[55]

Ramos (1947, p.403) escreve: "Se substituirmos na obra de Nina Rodrigues, os têrmos biológicos de *raça* e *mestiçamento* pelas noções de *cultura* e *aculturação*", explica, "as suas concepções adquirirão completa e perfeita atualidade". A concepção de aculturação defendida pelo autor procura superar "determinismos biológicos", mas continua ainda permeada e orientada pela idéia da impo-

---

[54] Numa nota de rodapé, Ramos (1979, p.16, 197, 198) cita F. Regnault, que, já em 1927, num congresso em Amsterdã, Holanda, teria proposto substituir por etnia aquilo que geralmente se designava raça. Vimos que essas idéias eram recorrentes no meio dos antropólogos a partir dos anos 1930.

[55] A única ressalva que Ramos levantou à concepção racial de Nina Rodrigues refere-se à noção da possibilidade de "degenerescência da mestiçagem": "Essas idéas são inacceitaveis para os nossos dias" (apud Rodrigues, 1939, p.12).

HARVARD COLLEGE LIBRARY - WIDENER LIBRARY

sição das "forças civilizatórias". Ramos (ib., p.53) espera que, numa situação de contato entre duas ou mais culturas, "a mais adiantada" tenda a "suplantar a mais atrasada". Assim, o autor acredita que "religiões inferiores" (como, por exemplo, o "fetichismo africano") "aperfeiçoam-se" quando entram "em contato com uma forma religiosa mais adiantada" (Ramos, 1988, p.144). A possibilidade de adaptação – "aperfeiçoamento" – das religiões e culturas, descrita por ele, expressa também uma oposição a concepções essencializadas sobre as diferenças humanas. Aqui, o branqueamento já não é mais concebido em termos biológicos. O ideário evolucionista-culturalista propõe, no plano dos "valores culturais", a transformação do outro em "um de nós".

Partindo das reflexões e definições de Herskovits, Ramos (1979, p.245) projeta três resultados possíveis do fenômeno da aculturação: (a) a aceitação que leva à assimilação unilateral dos padrões culturais de uma nova cultura; (b) a adaptação que faz com que "ambas as culturas, a original e a estranha, combinem-se intimamente, *num mosaico cultural, num todo harmônico*, com reconciliação de atitudes em conflito"; (c) a reação que se manifesta em "movimentos contra-aculturativos", cuja origem pode estar na "opressão" ou em "resultados desconhecidos da aceitação dos traços culturais estranhos" (grifo do autor).

Enquanto a relação entre brancos e negros nos Estados Unidos era, segundo Ramos (1942, p.41, 226), marcada pelo fenômeno da "aceitação" (da parte dos negros), no Brasil predominava até então a "adaptação" – que ele prefere chamar de "sincretismo" ("compromisso cultural"). O resultado do contato entre brancos e negros, contudo, seria, também no Brasil, a "aceitação".[56] Ao criticar "certos biossociólogos" (como O. Vianna), Ramos (1979, p.246) faz, porém, questão de enfatizar que esse processo "não trará como conseqüência biológica, a *arianização*".[57] Para ele, o "tipo físico português" apresenta várias influências, inclusive algum "componente negro" provindo dos "mouros" (1947, p.52, 56); a própria cultura dos portugueses caracterizar-se-ia, em razão dos contatos com vários povos, como uma "cultura híbrida", que incluiria influências mediterrâneas e africanas (ib., p.124). Tudo isso, segundo o autor, demonstraria uma "atitude liberal dos Portugueses em face dos povos de côr" (ib., p.57).

---

[56] Ramos não dá nenhuma orientação teórica que explique em que situação e por que os vários tipos de aculturação surgem. Ele não nega que no Brasil tenham também ocorrido os fenômenos de "aceitação" e "reação". Como exemplo do raro tipo de reação no Brasil, Ramos cita a revolta dos malês, mas não se propõe a debater razões históricas e/ou políticas dessa resistência. No entanto, em *O negro brasileiro*, Ramos liga o lento desaparecimento dos "malês" a uma questão quase intrínseca à cultura (ou raça?) negra: "O espirito maleavel dos negros não tolera as praticas rigidas e os severos preceitos do mahometismo" (Ramos, 1988, p.73).

[57] No contexto desta crítica, Ramos (1979, p.246) atribui um conteúdo exclusivamente biológico à idéia de branqueamento: "Não há necessidade de apelarmos, na solução dos nossos problemas de contatos de culturas, para nenhum processo biológico de *branqueamento* arianizante, como advogam ainda certos biossociólogos".

Num trabalho recente, Maria José Campos (2004, p.203-205) destaca a importância de Ramos para a fundamentação do ideário da "democracia racial": num congresso em Chicago, do qual este cientista participou em 1941, Ramos atribuiu o tratamento diferenciado das raças no Brasil à "continuação do velho sistema colonizador dos portugueses" que teria propiciado a mistura, tanto "no plano físico, como no plano cultural" e, dessa forma, levado à criação de uma "nova cultura no Novo Mundo". E ao descrever o Brasil como uma sociedade "sem grandes preconceitos de classe e de casta, e com ausência de preconceitos de raça", Ramos usaria o conceito "democracia racial" (isto é, antes de Gilberto Freyre), no fundo, para enaltecer e delimitar a experiência brasileira das formas de discriminação racial dos Estados Unidos e do "racismo alemão".

Para Ramos, a categoria "povos negros" englobava, além dos negros africanos e dos negros americanos, os "negros orientais" (parte ocidental da Oceania e sudeste da Ásia). Ramos (1979, p.8, 201) chama a atenção para o fato de que na África não há apenas "negros puros", mas também semitas e hamitas "ligados à raça branca" e ainda "*Hotentotes* e *Boschimanos*, e *Negrilhos*" – que considera "produto de uma mestiçagem racial". Entre os "negros puros", o autor valoriza mais os sudaneses e menospreza, até certo ponto, "a pobreza da cultura bantu". Como Nina Rodrigues, Ramos (ib., p.190, 201) destaca a contribuição dos iorubás para a formação cultural do Brasil; chama os iorubás "os mais inteligentes de todos" e sua cultura "a mais adiantada das culturas negras puras". A "predominância cultural" deste grupo não se devia tanto, segundo ele, ao "número de indivíduos introduzidos", mas ao "adiantamento da cultura".[58]

Vimos que, para Ramos (1942, p.305), "não ha barreiras de raça e de casta" no Brasil. A inexistência de "códigos negros", proibições de casamentos inter-raciais e de leis segregacionistas fizeram que neste país "a linha de côr [fosse] atenuada, quase inexistente" (Ramos, s.d., p.184).[59] No seu entender, "o pro-

---

[58] Em alguns terreiros da Bahia, Ramos (1988, p.30) localiza ainda a "pureza nagô" que – segundo o autor – já não existe em muitos dos outros terreiros de candomblé: "E ainda hoje na Bahia, em certos terreiros que guardam a tradição nagô, como o do Gantois, onde realizei as minhas pesquizas, se podem perfeitamente destacar os elementos basicos do fetichismo yorubano, *devidamente expurgados de todo syncretismo*" (grifo do autor).

[59] Num texto de 1943, Ramos tinha qualificado o Brasil de "laboratório de civilização", uma vez que teria "apresent[ado] a solução mais científica e mais humana para o problema, tão

HARVARD COLLEGE LIBRARY · WIDENER LIBRARY

blema do Negro é o mesmo problema das classes pobres, de cultura baixa" (ib., p.184). Embora percebesse que nas colônias portuguesas "as relações de raça" eram "muito mais liberais, que nas colônias de outros povos europeus", Ramos (1947, p.543) nota que no sul do país – região de imigração maciça de brancos – as restrições contra negros haviam aumentado. Ele comenta que, principalmente na região industrial de São Paulo, o negro já "não é bem recebido, na comunidade branca, como nos outros Estados do Centro e do Norte" (s.d., p.185). E nesse contexto, mesmo sem legislação segregacionista específica, conclui: "o preconceito de côr se estabelece na opinião pública" e "a linha de côr aí assume aspectos mais intensos".

Ramos participou não apenas dos primeiros congressos afro-brasileiros (1934, 1937), mas assinou também, com outros cientistas da época (Freyre e Roquette-Pinto, por exemplo), um "manifesto contra o preconceito racial" (1935). Esse documento advertia para o fato de que "a transplantação de idéias racistas e, sobretudo, dos seus corolários políticos e sociais" constitui um risco particularmente grave num país como o Brasil, "cuja formação étnica é acentuadamente heterogênea" (apud Skidmore, 1989, p.225). Temia-se que tais "perversões de idéias científicas" criassem no Brasil "perigos imprevisíveis, comprometendo a coesão nacional e ameaçando o futuro da nossa pátria". É interessante notar que o combate às concepções raciais essencializadas, que nunca predominaram no país, ganharia força em um discurso que se propunha a vigiar a suposta harmonia nacional.

O pesquisador norte-americano Donald Pierson (1971, p.76) foi um dos primeiros cientistas sociais a investigar o que chamava de "situação racial" no Brasil,[60] uma vez que esta lhe parecia bastante diferente da de outros países como a Índia ou os Estados Unidos. Nas suas reflexões, baseadas em dois anos de pesquisa na Bahia (1935-1937), o autor remete-se, evidentemente, com freqüência às "relações raciais" dos Estados Unidos, que lhe servem como base de comparação. Dessa forma, Pierson (1971 [1942], p.365, 369) entende que, embora em todas as camadas sociais os "traços físicos caucasianos" gozem de prestígio, a sociedade baiana não era de casta, uma vez que "os prêtos, os mestiços e os brancos não constituem grupos ocupacionais endógamos". Pierson (ib., p.368) surpreende-se com o grande número de "têrmos populares que, à primeira vista, parecem designar as diversas combinações raciais da população". Ele chega, porém, à conclusão de que tais termos se referem não apenas à aparência física da pessoa, mas também à sua posição social. E mais que isso: Pierson (ib., p.368, 369) percebe que os termos podem variar em função da pessoa que os emprega, do contexto social, do *status* da pessoa a ser denominada e da relação existente entre o denominador e o denominado.[61]

O autor constata também que, diferentemente dos Estados Unidos, a "ascensão social de pessoas de côr" deve-se a fatores tais como competência pessoal, ligações com famílias de prestígio e ao fenômeno do "apadrinhamento". Pierson (ib., p.182-188) compreende, portanto, a ascensão social de pessoas com cor de pele escura como um processo primordialmente individual, e não grupal, e detecta, em expressões como "limpar" ou "melhorar a raça", uma postura arraigada de branqueamento.[62] Registra também a rejeição da palavra negro como termo pejorativo e "pesado" e, de outro lado, analisa a popularidade do termo moreno como uma categoria positiva que (sobretudo na sua forma feminina) conteria conotações de afeição e até de desejo sexual (ib., p. 369, 182-188).[63] Ditados populares como "um negro rico é um branco e um branco pobre é um negro" levam Pierson (ib., p.349) a concluir que, no Brasil, impera uma "relativa falta de consciência de raça".[64]

---

agudo entre outros povos, da mistura de raças e culturas", apud Maio (1997, p.1). É provável que essa postura de Ramos tenha influenciado também certas decisões importantes no foro internacional da Unesco, da qual assumiria a direção do Departamento de Ciências Sociais, em 1949. Sob sua direção começou-se a elaborar um projeto que visava investigar os contextos e condições sociais que permitissem e garantissem "relações raciais harmoniosas", com o objetivo de lançar uma campanha mundial de combate à "discriminação racial" (cf. "*Work plan for 1951*", Unesco – Comitê Executivo, 23/1/1950; apud Maio, 1997, p.50). A decisão de efetuar essa pesquisa no Brasil foi tomada já depois da morte de Ramos.

[60] Em 1939, Pierson assumiu o cargo de professor e coordenador do curso de pós-graduação da Escola Livre de Sociologia e Política. Sob sua orientação, foi escrita e defendia a primeira tese de mestrado, numa instituição brasileira, sobre o "preconceito racial" (Virgina Bicudo, 1945; cf. Maio, 1997, p.106, 107).

[61] Na "Introdução à segunda edição" do livro *Brancos e prêtos na Bahia*, escrito em 1965, Pierson amplia sua reflexão sobre o uso dos termos, sem, porém, chegar a novas conclusões teóricas. Pierson (1971, p.34) comenta os trabalhos de colegas (sobretudo norte-americanos) que registraram, como ele, uma grande quantidade de termos existentes para descrever diferenças de cores (Hutchinson levantou 21 termos; Harris, 9; Zimmerman, 15; Harris e Kottak, 39; D. Júnior registrou 24 termos apenas para designar diferentes tipos de mestiços; em outros trabalhos, aliás, foram registrados mais de 300 (T. de Azevedo, 1975, p.28) e até 492 termos diferentes (Harris apud C. Moura, 1994, p.157) para caracterizar diferenças "raciais" e/ou de "cor"). Pierson (ib., p.197) reconhece também a importância de outros fatores – sobretudo a textura do cabelo – para a classificação de uma pessoa no Brasil.

[62] Cf. as seguintes palavras de Pierson (ib., p.186): "Ao menos na época da nossa pesquisa, a tendência dos mestiços era para considerar-se como pontos de transição, num inevitável processo de 'branqueamento'".

[63] Outros pesquisadores norte-americanos – Hutchinson, Wagley, Azevedo e Degler – chegariam à mesma conclusão a respeito da palavra "moreno".

[64] Pierson (1971, p.365) constata que, no Brasil, as "pessoas de cor" – diferentemente dos Estados Unidos – não constituem uma "minoria racial autoconsciente". Em outra passagem, Pier-

O autor cogita que o fato de que, já na Península Ibérica, os portugueses "coabitaram com indivíduos de outras raças e intercruzaram em tão grande escala" podia tê-los transformado num povo "acromatópico"; isso explicaria, segundo Pierson (ib., p.349, 350, 367), o fato de que "a percepção da côr e de outras diferenças raciais não fôsse nêles tão acentuada como, por exemplo, nos inglêses, holandeses, e norte-americanos". O autor entende que, na ausência de uma política racial declarada, estabeleceu-se no Brasil uma espécie de "ideologia racial *não formal*", que, em última análise, o autor concebe como ligada ao projeto de formar uma nação homogênea (ib., p.367). Ao mesmo tempo, Pierson (ib., p.370) faz questão de discernir que nem todos os "casos de discriminação com pessoas de côr [...] são, necessàriamente, devidos apenas à côr".

Pierson (ib., p.367) compara o tipo de discriminação detectado no Brasil com as formas discriminatórias dentro dos "grupos raciais" nos Estados Unidos: "Existe discriminação no Brasil às vêzes ligada à côr, mas é *antes de classe que de casta*. É a espécie de discriminação que se pode encontrar *dentro do próprio grupo de côr* nos Estados Unidos". É curioso notar que, embora tenha percebido como discursos sociais alguns aspectos do fenômeno do branqueamento, ele ainda acreditava firmemente no desaparecimento biológico dos índios e negros no Brasil. Baseando-se em pesquisas que revelavam índices de fertilidade maiores entre os brancos e índices de mortalidade maiores entre os negros, ele descrevia o branqueamento do país como inevitável, não obstante o Brasil possuísse uma população negra mais numerosa que a dos Estados Unidos:

> Embora fôssem provàvelmente importados mais africanos para o Brasil que para os Estados Unidos ou qualquer outra região do Nôvo Mundo, êles e seus descendentes, *como unidade racial*, estão gradual, mas inevitàvelmente, desaparecendo, tal como os ameríndios desta área antes dêles, biològicamente absorvidos pela população predominantemente européia. Os mestiços mais claros estão absorvendo os prêtos e estão, por sua vez, sendo absorvidos pela população de ascendência predominantemente européia (Pierson, 1971, p.362).

Essa afirmação sublinha a força que a "ideologia do branqueamento" exercia ainda no início dos anos 1940 no Brasil, mesmo sobre pensadores que estavam acostumados a lidar com concepções primordialistas do "outro" e se preocupavam em diferenciar entre raça e cultura. Como tantos outros cientistas da época, o pesquisador norte-americano tampouco investiu numa análise do conteúdo ideológico de tais "esperanças nacionais".[65]

---

son (ib., p.357) caracteriza – provavelmente inspirado na leitura de *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda (1936) – a "situação racial" baiana da seguinte maneira: "Em contraste com tal situação [Estados Unidos], as relações entre as raças têm sido, na Bahia, íntimas e cordiais. A ordem moral dos engenhos baianos que, como vimos, foi organizada, em grande parte numa base familiar e pessoal, continuou sem modificações de importância até a época atual".

A descoberta do conflito e da discriminação

Foi apenas depois da Segunda Guerra Mundial, e principalmente na década de 1950, que, no Brasil, o discurso intelectual – hegemônico – do branqueamento sofreu questionamentos sérios. O Brasil entrava na era da política desenvolvimentista e tentava inserir-se mais ativamente no mercado capitalista internacional. No Sudeste do país, os primórdios do processo de urbanização e de industrialização provocaram a emergência de novos fenômenos sociais. Especialmente em São Paulo, surgiu um proletariado composto em boa parte de imigrantes europeus. À parte relações sociais marcadas pelo patrimonialismo tradicional, instauraram-se também relações mais impessoais, baseadas em contratos trabalhistas. Impunha-se a necessidade da existência – ao menos formal – de um "indivíduo livre", apto a oferecer a sua mão-de-obra no mercado de trabalho.[66]

---

[65] Num trecho de seu livro *Brancos e prêtos na Bahia*, Pierson cita as palavras do presidente Roosevelt, que, em visita ao Brasil, confrontou-se com uma "situação racial" diferente daquela dos Estados Unidos. A surpresa expressa diante da mensagem contida num quadro exposto no Museu de Belas Artes, Rio de Janeiro (provavelmente aquele que Lacerda tinha usado no Congresso Internacional, em 1911, em Londres para ilustrar sua tese – cf. cap. 3), tampouco instigou o cientista a aprofundar suas reflexões teóricas a respeito do fenômeno do branqueamento: "Em visita ao Brasil, escreveu certa vez Theodore Rossevelt: 'A atitude dos brasileiros, inclusive os mais inteligentes dentre êles, é talvez simbolizada da melhor forma possível por um quadro que vi no Museu de Belas Artes, no Rio de Janeiro. O quadro representava um avô prêto, com filho mulato e neto branco, sendo evidente a intenção do pintor, de expressar a esperança e a crença de que a gente de côr estava sendo absorvida e transformada, de modo a tornar-se branco'. Transcrevendo palavras de um estadista brasileiro, continuou Roosevelt com certo exagêro, 'Os norte-americanos dizem do Brasil que tem aí uma grande população negra. Pois bem: dentro de um século não haverá negros no Brasil, ao passo que os Estados terão vinte ou trinta milhões dêles. Haverá então, para os norte-americanos, um problema verdadeiro e muito penoso, ao passo que para nós êsse problema, em seu aspecto mais ameaçador, terá desaparecido'" (apud Pierson, 1971, p.186).

[66] As análises macro de R. Faoro (1989) e M. Sodré (1999) chegam igualmente à conclusão de que no Brasil o patrimonialismo não desapareceu em face das tentativas de modernização econômica. Baseado em Y. Barel, Sodré concebe uma oposição entre "lógica patrimonial" e "lógica capitalista". O autor chama, porém, a atenção para o fato de que, no Brasil, o patrimonialismo que entende também como "forma social" e "categoria de análise cultural", tem sobrevivido sob um "manto" de relações econômicas e políticas de cunho capitalista. Nas pala-

HARVARD COLLEGE LIBRARY - WIDENER LIBRARY

Já havia também na região uma quantidade relativamente grande de pessoas com cor de pele escura que, atraídas pela expectativa de conseguir um trabalho rendoso, tentavam a sorte nas grandes cidades (sobretudo São Paulo e Rio de Janeiro). Não tiveram, contudo, salvo raras exceções, o mesmo êxito que os brancos nacionais e imigrantes. As animosidades entre negros e brancos (sobretudo imigrantes) acentuaram-se, e surgiram os primeiros movimentos políticos que visavam à defesa da "causa do negro" (cf. cap. 5). Parece claro que, nesse contexto de competição por emprego, velhas justificativas ideológicas de exclusão pudessem ganhar novas funções – e até seus mecanismos (critérios até) de discriminação pudessem enrijecer.

Nesse período, a fase mais aguda de desemprego – decorrente em parte do *crash* da Bolsa de Nova Iorque (1929) e do fim do ciclo do café – havia passado. O episódio podia ter servido como um alerta de que o progresso, propagado pela elite político-econômica e pela maioria dos intelectuais, baseado em industrialização e desenvolvimento capitalista poderia trazer consigo conseqüências talvez não tão desejáveis. Mas o arranhão na imagem do ideal de branqueamento deveu-se não a um questionamento dos limites da idéia de progresso, e sim muito mais a reflexões e investigações sobre a posição dos "descendentes dos escravos" dentro do novo modelo capitalista. Não mudou apenas a perspectiva de análise: também as premissas e as conclusões foram alteradas. Nesse processo, pesquisadores estrangeiros e especialmente um órgão internacional, a Unesco, teriam um papel fundamental.

Já foi dito que, depois da Segunda Guerra Mundial, a Unesco se mostrou profundamente preocupada com o combate a políticas e ideologias que sustentavam a discriminação de grupos raciais (étnicos, religiosos). Acreditava-se que, para combater o racismo, o primeiro passo importante seria analisar e decodificar contextos e razões que permitiam a existência de "relações raciais" menos conflituosas. Inicialmente, pensou-se em promover estudos comparativos em mais de um país da América do Sul. Reunido em 23 de janeiro de 1950, o Comitê Executivo da Unesco propôs a realização de uma pesquisa na América Latina que visava examinar

> os fatores responsáveis por relações raciais harmoniosas. Nisto consiste um projeto piloto que aponte o caminho para estudos comparativos de variações em relação às atitudes raciais no tempo e no espaço, e particularmente das condições sob as quais preconceitos raciais diminuem em intensidade (apud Maio, 1997, p.50; trad. do autor).

Conforme Maio (1997, p.39-54), a simpatia de certos cientistas influentes na Unesco (Métraux,[67] por exemplo) para com o Brasil e para com os estudos de certos pesquisadores brasileiros, mas também o empenho pessoal de intelectuais brasileiros como Ramos, Costa Pinto e Paulo Carneiro[68] parecem ter sido decisivos para que a Unesco tenha escolhido, ao fim, o Brasil como único local de suas investigações.

O ponto de partida desse interesse, é importante notar, já não era compreender e interpretar a contribuição do escravo e do ex-escravo para a formação do "caráter nacional brasileiro". As pesquisas visavam tão-somente analisar a situação atual dos descendentes de cativos. Os dados obtidos no estudo das relações entre os grupos raciais deveriam permitir ainda a realização de comparações com outros países, principalmente com os Estados Unidos, onde o "conflito racial" era visto como problema político bastante agudo.

É possível perceber que, a partir da inserção da questão pesquisada numa preocupação internacional, a reflexão acadêmica, até então voltada para "dentro" do país e comprometida em primeiro lugar com a "questão nacional", mudaria sua orientação. Nesse novo contexto da pesquisa universitária, os cientistas tendiam a recorrer a novas referências epistemológicas a respeito da constituição do "outro".

Nas diferentes variações do ideal do branqueamento que visavam explicar a formação do Brasil, o "outro" era sempre, de uma forma ou de outra, passível de ser transformado "em um de nós" – seja em termos religiosos, biológicos ou culturais. Agora, o interesse por diferenças experimentadas pelas várias partes da nação induzia os cientistas a conceber os grupos (ou indivíduos) pesquisados mais como entidades isoladas e intransformáveis: não resta dúvida de que me-

---

vras de Sodré (1999, p.109, 110): "Na realidade, patrimonialismo é fenômeno muito amplo, persistente sob formas renovadas no próprio coração do capitalismo mundial [...]. No Brasil, o formato do Estado foi profundamente marcado pela superposição de instituições da democracia representativa clássica a formas patrimoniais, baseadas no poder senhorial sobre as terras e em mecanismos de dependência pessoal antitéticos às verdadeiras práticas liberais e democráticas".

[67] Alfred Métraux assumiu, em abril de 1950, o recém-criado Setor de Relações Raciais da Unesco (apud Maio, 1997, p.58).

[68] Cf. tb. o seguinte trecho das atas do encontro em Florença (nov. de 1950), citado por Maio (1997, p.53), que registra as palavras do representante brasileiro, Paulo Carneiro: *"He [Paulo Carneiro] suggested that the investigation in question should be carried out in Brazil, where the intermixture of the population was proceeding with a remarkable absence of tensions, and where Unesco would find a rich field for study and could be assured of efficient help from the Brazilian authorities"*.

HARVARD COLLEGE LIBRARY - WIDENER LIBRARY

dir ou refletir sobre diferenças entre dois corpos estáticos é mais fácil que entre corpos que se encontram em constante mutação e cujos limites não estão claramente definidos. Pode-se notar que, a partir dos anos 1950, em muitas das pesquisas sobre a questão, os cientistas criaram "tipologias étnico-raciais".

Os pensadores da época partiam das concepções divulgadas pelas declarações da Unesco, que definiam a noção de raça como "dado genético" e, contrariando todas as dúvidas e incertezas, afirmavam a existência de "três grupos humanos fundamentais" (os negros, os brancos e os amarelos). Conseqüentemente, "raça" e "negro" (ou "branco" e "amarelo") eram tidos, em primeiro lugar, como "fatos objetivos", que teriam existência independentemente de concepções ideológicas (teológicas e/ou científicas), que têm sido desenvolvidas ao longo do tempo e descrevem e justificam fronteiras entre seres humanos. Embora os autores não escondessem enormes dificuldades em definir os conceitos – e por mais de uma vez admitissem que os termos usados representavam construções sociais e, por isso, não deveriam ser reificados –, nenhum deles cogitou em tomar os próprios conceitos como objeto de pesquisa.

Afastava-se na prática a possibilidade de conceber a história dos conceitos como parte integrante do processo de discriminação que se pretendia estudar. Dessa forma, os cientistas, sobretudo os pesquisadores norte-americanos, detectaram "incoerências" no uso dos termos, mas não pensaram em relacioná-los: não buscaram uma explicação para esse fenômeno numa possível tradição de exclusão diferente, ligada a valores sociais e concepções do mundo diversas das concepções de inclusão e exclusão rígidas e descontextualizadas que se sedimentaram nas definições genetizadas da Unesco.

A aplicação – ou projeção – de "tipologias étnico-raciais" em realidades de inclusão e exclusão que sempre resistiram a processos de formalização e burocratização e, durante muito tempo, estiveram profundamente permeadas por ideais de branqueamento impossibilita que se capte a dimensão dinâmica dos processos identitários; mas, ao mesmo tempo, foi por meio desta opção conceitual, a de conferir às categorias de análise uma existência autônoma, que se tornaria possível investigar e denunciar desigualdades e tendências de discriminação.

Inicialmente, o projeto proposto pela Unesco contemplava apenas a Bahia, ou melhor, em primeiro lugar, sua capital, Salvador, por ter sido esta considerada um bom exemplo de "relações raciais" pouco conflituosas. Coincidentemente, a Universidade Columbia, Estados Unidos, e o Estado da Bahia tinham firmado um acordo em 1949 que previa uma cooperação para a realização de uma pesquisa científica – embora não especificamente sobre a "questão racial" – no interior da Bahia. Depois de contatos pessoais entre o coordenador científico norte-americano, Charles Wagley, e o diretor do setor de relações raciais da Unesco, Alfred Métraux, decidiu-se integrar as atividades do convênio no projeto da Unesco. Nessa fase preparatória, Métraux esteve no Brasil visitando várias cidades e constatou que a realidade no Sudeste do país, sobretudo em São Paulo, poderia invalidar "a imagem talvez demasiadamente otimista" que ele tinha da "problemática racial" do Brasil (apud Maio, 1997, p.104). Ele percebeu que o caso específico de São Paulo podia frustrar as expectativas do projeto da Unesco. Resolveu, então, que os estudos nessa região deveriam servir como uma espécie de contraponto à experiência baiana (ib., p.63, 78, 104).[69]

As investigações que tiveram como ponto de partida o convênio entre a Universidade Columbia e o Estado da Bahia dividiam-se em estudos rurais, orientados por Charles Wagley, e uma pesquisa sobre a "situação racial" na capital baiana, executada por Thales de Azevedo. As linhas teóricas básicas de ambos os pesquisadores eram fortemente influenciadas pelas teses de Pierson. Assim, Thales de Azevedo assumiu, já no projeto de pesquisa, as seguintes hipóteses que deveriam guiar seu trabalho empírico: "(1) no Brasil existe pouco preconceito de cor e na Bahia ainda menos, e de que (2) o preconceito de classe é mais forte do que o de cor, e por tudo isso, a linha de cor não é um obstáculo intransponível no processo de mobilização vertical na Bahia" (Arquivo da Unesco; texto datado de 31/07/1950, apud Maio [1997, p.240]).[70]

Azevedo aprofundou pouco a reflexão teórica e não desenvolveu análises históricas a respeito de processos de exclusão social. Suas pesquisas limitam-se, basicamente, a descrições detalhadas do mundo empírico. Mesmo localizando na sociedade escravista uma divisão primordialmente política entre "senhores e escravos, brancos e negros, ou branco-senhor e negro-escravo", Azevedo (1966, p.31) caracterizava o "antigo regime" como uma sociedade estamentária baseada na noção de *status* e não de "casta". Atribuía a não-instauração de castas à falta de rigor no cumprimento das leis e normas sociais:

---

[69] Outros estudos deveriam ser promovidos no Rio de Janeiro (Costa Pinto) e em Recife (G. Freyre).

[70] Nas "conclusões" do seu livro, *As elites de cor numa cidade brasileira*, que seria publicado pela Unesco, Azevedo (1996 [1953], p.163, 164) aprofunda suas hipóteses iniciais e chega à seguinte conclusão: "É somente em parte verdadeira a idéia de que na Bahia não existem preconceitos e discriminações por motivo de cor (...). Mas, como a sociedade baiana é uma sociedade multirracial de classes, em que realmente não há castas, isto é grupos fechados, cujos componentes são hereditariamente classificados e não têm possibilidades de mudar a sua localização social ou de passar para outros grupos, as pessoas de cor têm o seus *status* condicionado por suas qualidades e aptidões individuais, competindo em igualdade de condições com os brancos".

HARVARD COLLEGE LIBRARY · WIDENER LIBRARY

> Leis e costumes discriminatórios extremavam a população em grupos de poder que, por sua coincidência com grupos raciais distintos, poderiam ter assumido o caráter de castas não fôra *a frouxidão na observância das regras* segundo as quais se atribuíam direitos, deveres, privilégios diferenciais a brancos, prêtos e mulatos (Azevedo, 1966, p.31; grifo do autor).

Até por suas premissas, Azevedo (1966, p.1, 34) recusa-se a ver os brancos e os negros como "grupos fechados e autodelimitados".[71] O autor percebe uma correlação entre *status* e cor e descreve o branqueamento como um fenômeno fundamentalmente social. Azevedo (1955, p.75; 1966, p.34, 35) afirma, como Pierson, que fatores como dinheiro, educação, "boas maneiras" e, sobretudo, "boas relações pessoais" com famílias influentes podem "transformar" um mulato claro numa pessoa "socialmente branca".[72] Reconhece, porém, que em muitos contextos e espaços sociais o mesmo já não seria possível para "mulatos escuros" e "prêtos". De qualquer forma, Azevedo (1955, p.77) conclui que, "para adquirir *status*, o escuro necessita assimilar-se cultural e socialmente ao branco adotando a sua 'epiderme social'".[73]

---

[71] Ao citar categorias como branco, preto, mulato, pardo, moreno e caboclo, Azevedo (1996 [1955], p.34, 36) explica: "Aparentemente êsses vocábulos descrevem tipos físicos determinados; na verdade o sentido dos mesmos é socialmente condicionado, muito embora bàsicamente relacionado com traços raciais, especialmente a côr da pele, o cabelo e as formas faciais". Como poucos pesquisadores, ele lembra que, no início da colonização, o termo negro não era apenas aplicado para africanos, mas era usado também para se referir aos indígenas.

[72] Para enfatizar sua análise, Azevedo (1966, p.33) recorre ainda às palavras de Guerreiro Ramos: "Uma pessoa de traços negróides atenuados pode ser considerada 'branca' se é rica ou tem um papel de relêvo. Essa a razão por que Guerreiro Ramos afirma que um prêto branqueia-se à medida que se eleva econômicamente e adquire as maneiras dos grupos superiores".

[73] É interessante observar que ao descrever o processo de ascensão do negro, Azevedo (1955, p.72) recorre mais de uma vez ao vocábulo "identificar": "Não havendo propriamente castas, mas simplesmente classes, as pessôas de côr ingressam no mundo dos brancos mesmo que tenham traços acentuados; necessitam, porém, *identificar-se* com os padrões de comportamento do grupo 'superior'" (grifo do autor). Ou, em outro lugar, Azevedo (1966, p.36) afirma que os negros em ascensão social *"identificam-se* também com os 'brancos'" (grifo do autor). Fica evidente, aqui, que a introdução de conceitos tais como "identidade" e "identificar" na reflexão antropológica se deu no momento em que os cientistas perceberam que o comportamento do "objeto de pesquisa" não correspondia a suas premissas teóricas. A partir das definições usuais de grupo étnico e cultura, que concebiam uma espécie de correlação orgânica entre espaço geográfico e constelações grupais, culturais (e muitas vezes ainda biológicas), era difícil explicar o comportamento de um negro que transitava – freqüentemente como um quase "igual" – na *"high society"* brasileira. O velho paradigma *raça* prestava-se ainda menos para a interpretação dessa dinâmica social.
Essa primeira fase da introdução do conceito de "identidade" pode ser percebida, também, em outros autores da época. Diz Pierson (1971, p.357): "Êstes antagonismos [entre 'brancos'

Veremos que as análises de Azevedo, que enfatizavam a possibilidade de branqueamento, diferenciaram-se substancialmente das conclusões tiradas pelos colegas no Sudeste do país. De um lado, explica-se essa diferença pelas características do espaço social urbano de Salvador, que ainda tinha sofrido poucas transformações em decorrência do processo de industrialização – diferentemente do Sudeste do país, onde a presença da indústria contribuía para formalizar as relações sociais. De outro lado, nota-se que Azevedo preocupava-se, em primeiro lugar, com o estudo da dinâmica social e da ascensão social, fato que pode explicar, até certo ponto, por que rejeitou concepções essencializadas de branco e negro como aquelas presentes nos estudos desenvolvidos pelos pesquisadores da Unesco em São Paulo.

Os cientistas norte-americanos Charles Wagley (1913-1991) e seus discípulos Harry W. Hutchinson, Marvin Harris e Ben Zimmerman dedicaram-se a pesquisar regiões rurais, em diferentes partes do Brasil (Amazônia, Recôncavo baiano, Minas Gerais, sertão baiano). Todos os pesquisadores afirmaram a existência de três grupos raciais no Brasil, mas, ao mesmo tempo, mostraram-se interessados em refletir sobre a variedade das "definições sociais" de raça.[74] Ao comparar a "situação racial" encontrada no Recôncavo baiano com as "relações raciais" nos Estados Unidos, Hutchinson constata que, enquanto nos Estados Unidos existe uma "linha absoluta" que separa branco de negro, no Brasil "esta linha é mais percebida do que desenhada" (ib., p. 27).

Diferentemente de muitos cientistas brasileiros da época (sobretudo aqueles ligados à sociologia paulista), todos os participantes dessa pesquisa desenvolveram uma notável sensibilidade em relação aos diferentes termos usados para designar diferenças de cor de pele e de tipos físicos (cf. tb. Maggie, 1991,

---

e 'prêtos'], entretanto, dirigem-se mais a variações culturais que raciais e tendem a desaparecer quando o prêto, como está fazendo ràpidamente, abandonar sua *identificação* com as formas culturais africanas e tornar-se completamente assimilado no mundo europeu" (grifo do autor). Segundo Fernandes, (apud Bastide, 1971, p.140), "as possibilidades de ascensão social do negro e do mestiço [...] estavam sujeitas à habilidade de *identificação* com o branco" (grifo do autor). Nogueira (1985 p.87) fala em "consciência da própria identificação racial, por parte do negro", nos Estados Unidos. Ianni (1988b, p.73) usa o termo "identidade do branco", o que demonstra indiretamente que as atitudes sociais dos "brancos" e "negros" já não eram facilmente "calculáveis", ou seja, "deriváveis" das noções paradigmáticas de raça ou de cultura.

[74] Nesse contexto, Wagley (1952, p.4) cunha o termo *"social race"*, que visa destacar o uso não estritamente biológico do conceito *raça* na realidade brasileira: *"Throughout this report, then, we are interested in the social definitions of 'race' and of 'classes', and in their effects upon the life of the people of the communities studied, while exact physical classification is of little interest for our purposes"*.

p.60). Eles não apenas registraram a grande quantidade de termos existentes, mas procuraram interpretar também seu conteúdo semântico e seu uso segundo contextos sociais. Uma vez que não se propuseram a inserir os dados levantados numa reflexão histórica e teórica mais ampla sobre a sociedade brasileira, os autores "recaíam" muitas vezes em elaborações tipológicas bastante sofisticadas. Ou seja, para fugir do conteúdo "biologizado" de raça, os autores criaram classificações do fenótipo, que se revelaram, porém, construções conceituais não menos "naturalizadas" e essencializadas (cf., mais uma vez, a crítica de Wade). Assim, Hutchinson (1952, p.30) por exemplo, constrói oito tipos (preto, cabra, cabo verde, escuro, mulato, pardo, sarará, moreno), caracterizando-os detalhadamente. Depois de ter elaborado a tipologia, no entanto, o autor tem de admitir que "poucas pessoas encaixam-se 100% em algum destes tipos raciais" (trad. do autor).[75]

Foi Harris quem mais aprofundou as reflexões sobre a diversidade das denominações de cor no Brasil e sobre a dinâmica social que envolve o uso dos conceitos. Esse autor constata que há uma forte tendência de evitar uma identificação com as cores estigmatizadas, fato que pode também levar à criação de novos termos (Harris cita como exemplo a palavra "roxinho" [1952, p.60]). Num segundo estudo desenvolvido com Conrad Kotak, em Arembepe, Bahia, Harris apresentou nove desenhos que representavam "tipos raciais" diferentes a um grupo de cem pessoas e recebeu quarenta respostas (denominações) variadas.

Os dois autores constataram que, entre os moradores de Arembepe, não há concordância sobre as diferenças semânticas dos termos (por exemplo, se "moreno claro" expressa uma cor mais escura que "mulato claro" ou vice-versa). Um único informante deu respostas diferentes à mesma pergunta feita em situações diversas. Constataram também que um único indivíduo podia ser denominado com 13 termos . Harris e Kotak (1963, p.204, 205) chamaram a atenção para o fato de que o fenômeno da pluralidade de conceitos usados para uma única pessoa, ponto que consideravam importante, havia sido negligenciado até então nas pesquisas sobre o assunto, e chegaram à conclusão de que, em Arembepe, que caracterizaram como uma aldeia de pescadores bastante homogênea socialmente, "raça não é uma questão vital". E justificam: "O uso de termos raciais varia de indivíduo para indivíduo, de lugar para lugar, de tempo para tempo, de teste para teste, de observador para observador" (trad. do autor).

---

[75] Como exemplo das construções tipológicas de Hutchinson (1952, pp.28. 29), cito sua caracterização da categoria "cabra": *"The* cabra *(male) and* cabrocha *(female) are generally slightly lighter than the preto, with hair growing somewhat longer, but still kinky and unmanageable, facial features somewhat less Negroid, although often with fairly thick lips and flat nose. The* cabra *and* cabrocha *generally lack the definite features and shine of the* preto".

HARVARD COLLEGE LIBRARY · WIDENER LIBRARY

Nas palavras finais da coletânea que contém os trabalhos de pesquisa da Unesco em cooperação com a Universidade Columbia (1950-1951) sobre as "relações raciais" no interior do país, conclui-se que existe no Brasil um "preconceito latente", mesmo nas camadas sociais baixas, que é ativado quando surgem competições por posições mais altas na hierarquia social (Wagley, 1952, p.149). De qualquer modo, os autores norte-americanos consideram essa situação substancialmente diferente daquela em que se colocam os "problemas raciais" dos Estados Unidos. Como – segundo eles – o Brasil desconhece "barreiras raciais sérias",[76] os pesquisadores prognosticam um futuro promissor para a questão racial no país: o "progresso econômico" deve futuramente diminuir as diferenças sociais e econômicas entre os brancos e negros (ib., p.154-155).[77]

---

[76] Os autores alertam apenas para o acirramento de discriminações raciais nos centros urbanos do país. Mas, como afirmam que não há nenhuma relação inerente entre industrialização e racismo, acreditam que o Brasil poderá usufruir do desenvolvimento tecnológico sem ter de abrir mão de sua "democracia racial" (cf. Wagley, 1952, p.155).

[77] Em 1971, outro cientista norte-americano, Carl N. Degler, apresentaria um estudo comparativo entre os Estados Unidos e o Brasil sobre a questão da escravidão e das "relações raciais". Para desvendar as diferenças existentes, o autor centra sua análise nos tratamentos distintos da figura do mulato nas duas sociedades. Degler (1976 [1971], p.217) parte da premissa de que, em todas as sociedades humanas, a percepção de diferenças na aparência repercute na criação de distinções sociais. Ao citar vários exemplos etnográficos, Degler (ib., p.219) afirma ainda que a postura positiva em relação à cor branca e o simbolismo negativo atribuído ao negro devem ser entendidos como atitudes comuns à toda a humanidade. Segundo Degler (ib., p.220), "as percepções da cor escura são universais como ela [a cor escura] também é geralmente difamada".
Dito isso, dá mais um passo teórico: postula que "o preconceito de cor é um fenômeno universal e não simplesmente norte-americano ou brasileiro". Depois de ter interpretado o "preconceito de cor" como um fenômeno universal, Degler apressa-se em aprofundar e diferenciar sua concepção analítica, e afirma que vê no preconceito "apenas uma reação à percepção: não é um comportamento". A partir de uma distinção típico-ideal entre o mundo da percepção e do pensamento abstrato, de um lado, e o mundo da ação social concreta, de outro, defende uma diferenciação conceitual entre o preconceito que ele define como uma "atitude" e a discriminação entendida como "ação". Segundo Degler (ib., p.123), os dois fenômenos – preconceito e discriminação – podem ocorrer independentemente; afirma que no Brasil, "onde a cor e classe coincidem tão estreitamente e onde os valores sociais e atitudes públicas são hostis à discriminação", a manifestação do preconceito não é sempre acompanhada por uma "ação social". Ao mesmo tempo, Degler não nega a existência de "discriminações raciais" no Brasil. Para Degler (ib., p.203, 271-273, 230), "o sistema brasileiro estimula claramente tanto a miscigenação como a integração". Ele cita alguns fatores históricos interessantes que teriam contribuído para a formação de "relações raciais" diferentes nos dois países em questão. Enquanto os Estados Unidos teriam traçado uma linha rígida entre liberdade e escravidão, o que teria feito também "endurecer" a "linha de separação de cores", a sociedade brasileira apresentar-se-ia como "hierárquica, tradicional e católica; era mais medieval na sua perspectiva do que um produto da Idade da Razão". Segundo o autor, na sociedade brasileira "não havia necessidade de elaborar uma justificativa racial da escravidão ou da subordinação social".

HARVARD COLLEGE LIBRARY · WIDENER LIBRARY

Inicialmente, os cientistas sociais Pierson e Roger Bastide seriam convidados para, juntos, dirigir a pesquisa da Unesco em São Paulo. Como Pierson já havia assumido um compromisso de estudo no vale do Rio São Francisco, Métraux entregou a tarefa ao pesquisador francês, que, por sua vez, insistiu em integrar Florestan Fernandes, seu primeiro assistente no Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo, como co-participante na direção da pesquisa.

Veremos que as novas interpretações a respeito da "situação racial" do Brasil moderno e do passado escravista contidas nas reflexões de Roger Bastide (1898-1974) e Florestan Fernandes (1920-1995) estavam diretamente relacionadas com a tendência de os autores atribuírem ao "outro" uma essência própria. Já no projeto de estudo "Preconceito racial em São Paulo", assinado por Bastide e Fernandes (1951, p.3), os dois cientistas comentam algumas dificuldades peculiares ligadas à concepção e à efetuação dessa pesquisa.[78] Constatam que a "natureza e a função" do "preconceito racial" ainda não eram bem conhecidas pela sociologia e que, até então, a maioria dos estudos empíricos desse tipo tinha sido feita nos Estados Unidos, ou seja, em situações de "segregação racial".

Não obstante certas dúvidas, e declarando-se conscientes do perigo da "substancialização do conceito, tão freqüente nos trabalhos sobre o fenômeno", Bastide e Fernandes (ib., p.7, 47) assumiam como orientação teórica a definição dada por Robert Park[79] e explicavam: "Nesse sentido, parece que o preconceito racial tende a desenvolver-se como *conseqüência natural* do contacto intermitente ou contínuo de pessoas ou grupos de pessoas pertencentes a 'raças' diversas, sempre que condições de desigualdade econômica e social contrastam marcas raciais com discrepâncias notórias quanto às ocupações, às riquezas, ao nível de vida, à posição social e à educação" (grifo do autor).

Bastide e Fernandes (ib., p.46) insistem, também, ao citar Myrdal, que a "raça negra" deve ser entendida como "um conceito social e convencional e não biológico" e acrescentam ainda que o significado social desse conceito ainda não fora determinado no Brasil. Como outra dificuldade da pesquisa, os autores (ib., p.4) mencionam o contexto específico da investigação: um estudo que se deveria orientar em bases científicas, mas cuja origem e finalidade eram "extra-científicas", já que a Unesco o solicitara "com o propósito de servir-se de seus resultados na reeducação social dos adultos e em sua política básica de aproximação das raças". Ainda nas formulações do projeto, Bastide e Fernandes (ib., p.14) questionam a idéia muito divulgada segundo a qual não haveria "preconceitos

---

Degler (ib., p.112, 114, 115) destaca também a importância das leis segregacionistas dos Estados Unidos, que, segundo ele, enfatizaram a fixação semântica do termo "negro", enquanto no Brasil uma "definição simples, biológica do negro nunca ocorreu". Embora detecte no Brasil "um *continuum* ou espectro de cores entre o branco e o preto, em vez da dicotomia existente nos Estados Unidos", o autor não aprofunda sua reflexão a respeito da variedade e dinâmica dos termos usados. Ao contrário, argumenta que, "para facilitar a discussão", usaria apenas as categorias "negro", "branco" e "mulato".

Assim, também a análise desse autor desemboca numa essencialização dos conceitos, mais especificamente, na criação de uma "tipologia do mulato". No entender de Degler (ib., p.206), enquanto nos Estados Unidos o mulato é integrado na categoria negro, no Brasil o mulato teria um "lugar reservado" na sociedade. Para o autor, o papel social do mulato na sociedade brasileira constitui a chave para a compreensão das "relações raciais". Como, segundo o autor, no Brasil a condição de ascensão social tem sido ligada historicamente ao mulato, este representaria uma "saída de emergência" ("*escape hatch*") para o negro. Para Degler (ib., p.114), "a existência do mulato", uma vez caracterizado como "uma vasta gama de colorações entre o preto e o branco" e, em outro lugar, concebido de forma mais "tradicional" como "tipo primordialmente biológico" ("produto da relação sexual entre brancos e negros" [1976, p.235]), "torna muito difícil, senão impossível, a espécie de padrão segregacional tão característico dos Estados Unidos". No entender de Degler (ib., p.233, 283), a "presença do mulato" não apenas "borra", ou seja, suaviza a linha entre o preto e o branco, mas também, muitas vezes, impede os negros de perceber a presença do preconceito.

Cria-se aqui a idéia de que é mais a presença do mulato do que determinada ideologia discriminatória que dificulta uma reação coletiva dos discriminados. Nos primeiros capítulos deste livro, tentei argumentar que a concepção humana das cores não se resume apenas a um processo fisiológico; da mesma forma, busquei mostrar que a figura do mulato é, em primeiro lugar, uma construção histórica, de maneira que sua complexidade dificilmente se explica por meio de uma interpretação tipológica.

No Brasil, as idéias de Degler seriam criticadas pelo movimento negro. A partir de uma perspectiva de militante negro, Oliveira de Oliveira chamou a atenção para o uso reificado de mulato no trabalho de Degler. Para os objetivos políticos de Oliveira (1974, p.71), que visavam fortalecer e ampliar as atividades do movimento negro, o mulato constituía um "obstáculo epistemológico".

Mais tarde, nos anos 80, Luiz Felipe de Alencastro (1985, p.61) caracterizaria a diferença entre a "sociedade birracial" dos Estados Unidos e a "situação racial" no Brasil pelo papel social diferente que o mulato cumpre nas duas sociedades. À semelhança de Degler, Alencastro (1985, p.61) defende a idéia de que no Brasil os mulatos são "investidos de entidade própria".

[78] Analiso aqui conjuntamente os trabalhos que Bastide e Fernandes desenvolveram para a Unesco, o que não quer dizer que não houvesse discordâncias e pontos de conflito entre as opiniões dos dois pesquisadores. Peixoto (1998, p.201, 204) chamou a atenção para o fato de que a análise de Fernandes centrava-se muito mais na problemática da integração do negro numa sociedade em vias de transformação, enquanto Bastide preocupava-se mais com o estudo de comportamentos e mentalidades. Parece que, enquanto Fernandes, desde o início, encarava o "preconceito racial" como uma "realidade" a ser combatida, Bastide não tinha uma posição tão clara sobre a existência ou não do "preconceito" e da "democracia racial" (cf. Maio, 1997, p.174). As seguintes palavras expressam bem a indefinição de Bastide (1955, p.132): "O Brasil é o tipo do país das meias tintas. As atitudes variam de um indivíduo para outro, formando uma gama que vai do máximo de preconceito à sua ausência total".

[79] No livro *Introduction to the Science of Sociology* (1921), Park tinha caracterizado o "preconceito racial" como um "mecanismo de consciência grupal, que atua reflexiva e automáticamente em resposta a seus próprios estímulos" (cf. Bastide e Fernandes, 1951, p.7).

de cor" no Brasil e criticam Pierson por não ter diferenciado suficientemente entre "preconceito de classe" e "preconceito racial".

Embora se tenham demonstrado preocupados com o perigo das reificações dos conceitos, tanto Fernandes como Bastide baseiam suas análises numa concepção da história do Brasil que dicotomiza a sociedade escravista entre o mundo dos senhores e o mundo dos escravos, entre brancos e negros, livres e cativos. Fernandes (apud Bastide e Fernandes, 1971, p.87) concebe a sociedade escravista como uma sociedade de castas, caracterizada por tendências de endogamia. Embora Fernandes (ib., p.91, 143) aceite certa permeabilidade das castas, que "permitia a elevação de escravos à condição de homens livres e o acesso de mestiços[80] à camada senhorial", e não negue a existência de "intercomunicações e intimidades" entre senhores brancos e escravos negros, "as duas camadas raciais constituíam", para ele, "dois mundos cultural e socialmente separados, antagônicos e irredutíveis um ao outro". Para Fernandes (ib., p.95, 103) esses dois mundos representavam "códigos éticos" diferentes que não se confundiam em nenhum ponto; diz o autor: "Na verdade, senhores e escravos formavam duas 'sociedades' distintas, que coexistiam no seio de uma ordem social inclusiva".

Pode-se perceber que em toda a tradição da "Sociologia das Relações Raciais" no Brasil, que remonta aos estudos da Unesco promovidos nos anos 1950 e se inspirou, num primeiro momento, em termos teóricos e metodológicos, na Escola de Chicago, há uma propensão a vincular a delimitação de "grupos raciais" diretamente à análise de assimetrias socioeconômicas. Já R. Park buscava detectar contextos específicos em que surgem "relações raciais", e, posteriormente, autores como J. Rex argumentariam que são as condições estruturais – conflitos em torno de recursos escassos, situações de exploração extrema etc. – que fazem com que relações sociais sejam definidas em termos de "relações raciais".

Numa época em que o conceito de "identidade étnica" não tinha sido ainda formulado, os autores recorriam, freqüentemente, como parâmetro para se pensar e analisar grupos humanos, ao modelo das "classes sociais". Assim, Park definiu "relações raciais" como relações "entre povos que se diferenciam por marcas de descendência racial, sobretudo quando estas diferenças raciais entram na consciência dos indivíduos e dos grupos". É por isso também que Park (1950, p.81) chega, inclusive, a afirmar que, não existem "relações raciais" no Brasil, uma vez que aqui haveria pouca ou nenhuma consciência racial e praticamente nenhum problema racial. O autor faz questão de afirmar que a consciência racial deve ser considerada um fenômeno tal qual a "consciência de classe" ou "de casta". Além disso, ele compara ainda explicitamente o preconceito racial com o preconceito de classe e relaciona o surgimento e a manifestação do preconceito (tanto de raça como de classe) com processos de mudança social. É nesse sentido que para ele o preconceito é "meramente a resistência da ordem social contra mudança" ou ainda "uma expressão elementar do conservadorismo" (ib., p.233). Percebe-se aqui mais uma vez que a formação e delimitação dos grupos – "brancos" e "negros" – não fazia parte de suas reflexões sobre o preconceito.

Opções teóricas como estas, que não indagam sobre os imaginários e valores constitutivos dos preconceitos, e que, na prática, excluem a possibilidade de que ideários historicamente elaborados e estratégias identitárias possam ter alguma influência sobre processos de formação grupal, inclusive, sobre a maneira como as pessoas percebem e lidam com as diferenças humanas (cf. as reflexões antropológicas sobre "identidade étnica), marcariam profundamente toda a tradição dos Estudos das Relações Raciais. E tais modelos explicativos produzidos pela Escola de Chicago podem talvez justificar também porque, no Brasil, pesquisadores como Bastide e Fernandes não desenvolveram maior interesse em analisar a variedade dos termos de cor de pele e seu uso. Prevalece, assim, a tendência de incluir os "mulatos" na categoria "negro" ou na categoria "homens de cor" (cf. por exemplo Fernandes, 1978 [1965], I, p.13).

Como os dois cientistas partem implicitamente de uma concepção iluminista de "liberdade", entendem a condição de escravo como o antônimo do "ser livre". No fundo, eles não discernem a condição livre no sistema escravista da do ser livre numa sociedade burguesa capitalista. A projeção dessa idéia iluminista teve implicações não apenas para a compreensão das relações entre senhor e escravo: marcou também a interpretação dos autores sobre o difícil processo de integração dos ex-escravos no novo sistema capitalista.

Primeiro, os dois cientistas concebem o sistema de "livre trabalho" como antítese da escravidão, o qual, no entender deles, ofereceria oportunidades a todos os trabalhadores, sem distinção de sexo, ascendência, raça etc. Nas palavras de Fernandes: "na ordem social capitalista, quebra-se a tendência ao desenvolvimento paralelo da estrutura social e da estratificação racial" (apud Bastide; Fernandes, 1971, p.132). Segundo, entendem os negros como portadores de uma herança pré-capitalista (Fernandes, 1978, I, p.223) e, assim, explicam por que os ex-senhores e imigrantes brancos, desde sempre "livres", tiveram mais vantagens na nova "ordem social competitiva" que os representantes da "não-liberdade". Fernandes (ib., p.29, 56, 142) constata que a maioria dos negros e mulatos não tinha profissões e mostrava dificuldades em dissociar a relação contratual de trabalho da relação pessoal com o empregador. Ele conclui: "[Os negros] não

---

[80] Fernandes critica e opõe-se a argumentações que citam o simples fato da miscigenação como prova da ausência do preconceito racial no Brasil (apud Bastide; Fernandes, 1971, p.122).

HARVARD COLLEGE LIBRARY - WIDENER LIBRARY

estavam nem estrutural nem funcionalmente ajustados às condições dinâmicas de integração e de expansão da ordem social competitiva".

A tese segundo a qual o processo de branqueamento teria iniciado na segunda metade do século XIX – que mais tarde se transformaria numa espécie de "senso comum" entre os pesquisadores do assunto – origina-se justamente num dos pontos de partida analíticos desse tipo de reflexão que interpreta a sociedade escravista, de forma típico-ideal, como um "mundo dicotomizado". Em mais de um lugar, Bastide (1985, p.54, 104) relaciona o início do branqueamento com o desmoronamento da "dualidade racial" do sistema escravista. O fenômeno do branqueamento, explica o autor, deve-se não apenas a fatores de fertilidade e mortalidade, mas sobretudo à "incorporação gradual de negros" no "grupo dos brancos" (1955, p.151).

Bastide (ib., p.172) e Fernandes (1978, I, p.324) afirmam, também, que a dominação patrimonialista e o paternalismo não sucumbiram totalmente ao novo sistema. Para Fernandes (ib., p.250), houve a "perpetuação, em bloco, de relações raciais elaboradas sob a égide da escravidão e da dominação senhorial". Ambos os pesquisadores caracterizam o "preconceito racial" como um "fenômeno contextual"[81] e comentam (como aliás também Azevedo e Nogueira) que o preconceito contra negros é mais acentuado entre as camadas sociais altas e muito menos desenvolvido entre os pobres. Bastide (1955, p.137) afirma: "nos bairros pobres, em que os brancos vivem em promiscuidade com os negros, a mistura é tal que qualquer preconceito seria ridículo". Os autores constatam também que havia tensões, sobretudo em São Paulo, entre imigrantes italianos[82] e negros, e afirmam que as barreiras e recriminações aos negros aumentam à medida que estes tentam se impor no mundo do "trabalho livre e competitivo".

Apesar disso, os pesquisadores não tratam o "preconceito racial" como uma construção ideológica *stricto sensu*. Não investem numa reflexão a respeito do ideário que compõe o preconceito nem se dedicam a uma análise histórica dos discursos discriminatórios no Brasil. Ambos os cientistas fazem comentários sobre a força do preconceito, mas sem aprofundar a reflexão teórica sobre o fenômeno em si, aparentemente porque o relacionam diretamente com um modo de produção específico que julgavam arcaico e decadente. Num texto publicado em 1969 ("*The Weight of the Past*"), Fernandes caracterizaria, de forma explícita, a persistência do preconceito e da discriminação como "um fenômeno de atraso cultural". E mais: afirma enfaticamente que "(...) as manifestações de preconceito e discriminação raciais nada têm a ver com a competição ou rivalidade entre negros e brancos nem com o agravamento real ou possível de tensões raciais. Elas são a expressão de mecanismos que de fato perpetuam o passado no presente. Elas representam a continuação da desigualdade racial tal como se dava no antigo sistema de castas" (apud Hasenbalg, 1979, p.74).

Ou seja, Fernandes (1987, II, p.460) tende a atribuir as dificuldades dos ex-escravos e a permanência das discriminações na moderna sociedade de classes a "atrasos" e "desajustes" resultantes do "antigo sistema" socioeconômico, ou seja, ao fenômeno que ele chama também de "demora cultural". E a esperança de Fernandes era a de que a "nova ordem social igualitária", tornada possível pela Abolição e pela República, superaria tais descompassos (apud Bastide; Fernandes, 1971, p.12).

Ao assumir uma postura bastante formalista ante o âmbito político e econômico, Fernandes afirma que a transformação política – "do escravo em cidadão" – foi súbita, enquanto a mentalidade dos envolvidos não teria mudado com a mesma rapidez do sistema econômico (apud Bastide; Fernandes, 1971, p.80, 83). Bastide e Fernandes comentam, também, que o fenômeno da ascensão de negros e mulatos se dá como conquistas individuais, apesar da existência de efeitos inibidores do "preconceito de cor". Nesse processo, o negro assimilaria o "'*pathos*' e o '*logos*' da sociedade competitiva" e, ao mesmo tempo, se distanciaria "crescentemente, da 'grande massa de cor'"[83] (Fernandes, 1987, II, p.307, 309). Fernandes (ib., p.460) constata que "as estruturas da sociedade de classes não conseguiram, até o presente, eliminar normalmente as estruturas preexistentes na esfera das relações raciais" e lamenta que em São Paulo, "a situação de raça da 'população de cor' ainda não corresponde, estrutural e funcionalmente, às possíveis situações de classe segundo as quais se configura, morfológica e dinamicamente, a ordem social competitiva" (ib., p.457). Mas não deixa de ter esperança nas forças transformadoras do progresso:

---

[81] Ao resumir os resultados dos vários estudos publicados na coletânea *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo,* Bastide (1955, p.15, 135) afirma na introdução que "as fricções ou os problemas produzidos pela côr constituem apenas *momentos*, e que, no seu conjunto, a vida dos pretos nada oferece de uma tragédia perpétua" e enfatiza ainda que "o dinheiro ou o talento diminuem efetivamente o preconceito" (grifo do autor).

[82] É interessante notar que Bastide e Fernandes documentaram uma atitude mais fortemente discriminatória contra negros entre imigrantes brancos (italianos), mas não cogitaram sobre a possibilidade de tal fenômeno ter algo a ver com concepções raciais hegemônicas do período fascista na Europa (Itália, Alemanha etc.), que certamente devem ter deixado "marcas" no ideário dos imigrantes.

[83] Bastide (1955, p.171) entende que o processo de ascensão social do negro é acompanhado por uma concomitante assunção dos "valores do branco". Para o autor, no Brasil "a desafricanização é o único meio de subir na escala social" (1985, p.99).

> O atraso da ordem racial ficou, assim, como um resíduo do *antigo regime* e só poderá ser eliminado, no futuro, pelos efeitos indiretos da normalização progressiva do estilo democrático de vida e da ordem social correspondente (1987, I, p.268).[84]

Oracy Nogueira (1917-1996) assumiu, no projeto da Unesco, a tarefa de elaborar um estudo no interior do estado de São Paulo, mais especificamente em Itapetininga. Tendo feito doutorado nos Estados Unidos (Universidade de Chicago), Nogueira sentia-se encorajado a fazer comparações entre os dois países, a fim de elucidar as "situações raciais" de ambos.[85] Nogueira (1985, p.77, 78) percebe uma diferença de "intensidade" entre o preconceito racial dos Estados Unidos e aquele do Brasil. Além disso, constrói uma tipologia de preconceito que caracteriza as diferenças entre as discriminações raciais destes dois países. Enquanto o "preconceito de origem", que dominaria as "relações raciais" naquele país, se basearia em leis segregacionistas e visaria à exclusão incondicional de grupos de descendência, o "preconceito de marca", vigente no Brasil, exercer-se-ia em relação à aparência, a traços físicos, gestos e sotaque. De acordo com Nogueira (ib., p.79), o "preconceito de marca" "determina uma preterição" e impõe uma ideologia assimilacionista, ao passo que o "preconceito de origem" geraria ódio e antagonismos recíprocos". Diferentemente da situação segregacionista que propiciaria reações políticas coletivas, numa sociedade marcada pelo "preconceito de marca" os membros do grupo discriminado tenderiam a lutar individualmente pela ascensão (1955, p.550, 551).[86]

O tipo a ser discriminado pelo "preconceito de marca" é, para Nogueira, "indefinido" e pode variar segundo o contexto e as pessoas envolvidas, ao passo que o "preconceito de origem" define rigidamente o sujeito a ser discriminado; por

---

[84] Peixoto (1998, p.204) chama a atenção para o fato de que, a partir dos anos 1960, Fernandes assume uma atitude mais cética do que nos anos 1950 em relação ao sucesso da integração dos negros na sociedade de classes.

[85] Nogueira, parece, preocupou-se desde cedo com questões sociais e empenhou-se em atividades políticas. Nos anos 1930, teve uma passagem pela Juventude Comunista. Durante sua estada nos Estados Unidos, filiou-se ao grupo mais importante do movimento negro da época (*National Association for the Advancement of Colored People* – NAACP). Foi também um dos primeiros a criticar a tese de Tannenbaum segundo a qual na América Latina se teria desenvolvido, devido à herança ibérica, uma forma de escravidão mais humana do que aquela na América do Norte (cf. Maio,1997, p.150-159).

[86] Nogueira desenvolveu as noções de "preconceito de cor ou de marca racial" e de "preconceito de origem" no estudo "Relações Raciais no Município de Itapetininga" (1955) e aprofundaria essa distinção conceitual posteriormente no livro *Tanto preto quanto branco* (1985). A partir dessa "tipologia de preconceito" estabelecida, Nogueira (1985, p.88, 89) deriva ainda tipos de "resistência" diferenciados. Enquanto, sob a vigência do "preconceito de marca", "a reação tende a ser individual", nos Estados Unidos pode-se notar "sobretudo uma luta coletiva".

isso nos Estados Unidos o fenômeno do "passing" só se dá, segundo Nogueira (1985, p.80), por meio de um devido registro nos documentos de identidade e provas circunstanciais.[87]

Nogueira teve a perspicácia de relacionar "a ideologia brasileira de relações raciais", que ele caracteriza como "ostensivamente miscigenacionista e igualitária", com o fenômeno do branqueamento, pensado aqui como clareamento, de fato, da cor de pele da população brasileira. "[S]ob uma forma de incentivo ao branqueamento e de escalonamento dos indivíduos em função de sua aparência racial", esta ideologia, segundo Nogueira (1998 [1955], p.196), encobre "um tipo sutil e sub-reptício de preconceito". Como um dos primeiros cientistas, ele chega a caracterizar o branqueamento explicitamente como uma "ideologia" e descreve detalhadamente a sua força sociopsicológica: a "desejabilidade dos traços 'caucasóide', e, conseqüentemente, a indesejabilidade dos traços 'negróides'". E destaca ainda que, diferentemente da situação norte-americana, o tipo de preconceito vigente no Brasil tende a "situar os indivíduos, uns em relação aos outros, ao longo de um *continuum* que vai de extremamente 'negróide', de um lado, ao completamente 'caucasóide', de outro" (ib., p.199).

A análise de Nogueira (1985, p.28) limita-se, porém, a uma descrição tipológica de duas realidades empíricas, a "situação racial" brasileira e a norte-americana, e não pretende aprofundar uma reflexão sobre a "lógica" e a origem histórica das diferentes formas de exclusão. O autor entende o "preconceito racial" como "uma elaboração ideológica que decorre de uma estrutura social e a ela está funcionalmente associada". E não se propõe a explicar "como" e "por que" esses tipos de "preconceitos" surgem.[88]

---

[87] Termos como, por exemplo, "brancos sociais" usados por Nogueira (1985, p.4) indicam certa sensibilidade para a construção social dos conceitos em questão. De outro lado, parece que o cientista nunca se distanciou totalmente de uma concepção biologizada dos grupos socioculturais. Surpreende que, ainda em 1979, Nogueira (*ib.*, p.33) reproduza na Introdução ao livro *Tanto preto quanto branco* a definição de etnia dada por E. Willems (em 1950), que caracteriza o grupo étnico como "*grupo biológico e culturalmente homogêneo*". Mesmo que no seu comentário procure mostrar-se ciente do perigo de confundir "relações raciais" com "relações culturais", Nogueira enfatiza o valor analítico dos "termos 'etnia' e derivados" com as seguintes palavras: "[eles] têm a vantagem de sugerir a *coincidência entre traços físicos (raciais) e traços culturais*" (grifo do autor).

[88] Numa defesa de sua tipologia, apresentada na Introdução ao livro *Tanto preto quanto branco*, Nogueira (1985, p.29) demonstra que não sentia a necessidade de elaborar explicações históricas ou políticas do fenômeno. Faz questão de esclarecer que não teve a intenção de se "aprofundar nas condições históricas e estruturais que lhes [aos tipos] deram origem". Vimos nos primeiros capítulos deste livro que desde cedo na história da idéia de "negro" a noção de "marca" ("aparência") foi associada, de uma maneira ou de outra, àquela de "origem" ("prove-

Os autores da chamada Escola Paulista de Sociologia que mais fortemente contribuíram para radicalizar e petrificar as concepções tipológicas no estudo das "relações raciais" foram Fernando Henrique Cardoso e Octavio Ianni (1960, p.229). No trabalho *Côr e mobilidade social em Florianópolis*, que pode ser considerado um desdobramento do projeto da Unesco, os pesquisadores reproduzem as idéias de Fernandes quando constatam uma "dicotomia" e "bipolaridade" total na sociedade tradicional brasileira. Ianni (1988a, p.108, 155) descreve os senhores e os escravos como "duas entidades diametralmente distintas" e considera a sociedade escravista dicotomizada em "*senhores* e *mancípios*, brancos e negros", ou seja, marcada por uma "endogamia intra-racial hereditária". Ianni postula também que, nesse contexto social, "o negro e o mulato livre" são tratados como "membros de 'outro' grupo, indivíduos ligados racial e socialmente aos escravos de que procedem" (ib., p.152). Essa aproximação (igualação talvez) conceitual sustenta-se no viés marxista do autor, que privilegia a análise das "funções econômicas" dos agentes sociais: "Nesse contexto, o negro e o mulato são acepções da mesma categoria do sistema econômico; fornecem a mão-de-obra produtora de valores" (ib., p.112).[89] Percebe-se aqui claramente que a definição da cor/raça dos agentes sociais subordina-se à análise da função que os sujeitos exercem no sistema econômico.

Para Cardoso e Ianni (1960, p.231), o "trabalho livre" e a "organização capitalista da economia", concebida como uma espécie de antítese do sistema escravista, abrem a possibilidade de superar a dicotomização social. Dessa óptica, o início do processo de branqueamento é relacionado mais uma vez com o fim da escravidão. Afirma Ianni (1988a, p.153): "*Somente depois da abolição* [...], ele [o negro] tentará *'destruir' a sua raça*, para ser 'branco', homem livre como o são os brancos, já que é penosa a condição de negro" (grifo do autor). As desigualdades sociais entre brancos e negros no novo sistema econômico são explicadas, como em Fernandes, como problemas de adaptação: os negros e mulatos, agora livres, ainda carregariam consigo "os componentes fundamentais do subsistema sócio-cultural em que se achavam imersos enquanto cativos" (ib., p.208).

---

niência"). No discurso religioso, a cor negra ligava-se, em primeiro lugar, à culpa e ao pecado. Com o decorrer do tempo, porém, a falta da verdadeira fé era relacionada com determinadas regiões geográficas. Com as lentas mudanças na concepção do mundo, que levariam finalmente à biologização da noção da diferença, as conotações semânticas e sociopolíticas de questões como "aparência" e "proveniência" sofreram, evidentemente, alterações relevantes. Assim, as idéias de "marca" e "origem" parecem indissociáveis de uma análise dos contextos históricos específicos em que estão articuladas.

[89] "Na sociedade 'branca', o mulato é um homem livre estigmatizado pelas marcas raciais do 'outro' grupo, daqueles que foram escravos" (Ianni, 1988a, p.218).

A concepção teórica mais surpreendente, de um ponto de vista sociológico, encontra-se, talvez, na distinção tipológica de ideologias que os autores correlacionaram a grupos raciais específicos. Cardoso e Ianni (1960, p.207) distinguem entre uma "ideologia racial do branco", que "visa colocar sempre o negro e o mulato em posição desfavorável no cosmo social", e uma "ideologia racial do negro e do mulato", que visa à integração social. Os autores entendem a "ideologia racial do negro e do mulato" como uma "ideologia de compromisso" que propõe o "branqueamento social" (ib., p.213, 225).[90] Ao defenderem uma ligação intrínseca entre determinada ideologia e determinado "grupo racial", Cardoso e Ianni sugerem também a idéia de que o branqueamento tenha sido criado dentro de um único "grupo racial", naquele dos negros e mulatos.

No final da década de 1970, quando o país estava caminhando para a abertura e para a redemocratização, o tema da discriminação e a tradição dos estudos raciais seriam retomados por alguns pesquisadores como Carlos Hasenbalg.[91] Diferentemente de Fernandes, Hasenbalg (1979, p.77) já não vê a presença do preconceito na sociedade urbana moderna como mera herança do antigo regime. Para ele, a sociedade capitalista conferiu uma nova função ao preconceito e à discriminação raciais. Segundo esse autor, "a raça, como traço fenotípico historicamente elaborado, é um dos critérios mais relevantes que regulam os mecanismos de recrutamento para ocupar posições na estrutura de classes e no sistema de estratificação social" (ib., p.118). Ele defende a hipótese de que as novas fontes da discriminação "devem ser procuradas nos variados interesses dos grupos brancos que obtêm vantagens da estratificação racial" (ib., p.76-77) e resume sua tese em dois pontos: "(a) a discriminação e preconceitos raciais não são mantidos intactos após a abolição mas, pelo contrário, adquirem novos significados e funções dentro das novas estruturas; e (b) as práticas racistas do grupo dominante branco que perpetuam a subordinação dos negros não são meros arcaísmos do passado, mas estão funcionalmente relacionados aos benefícios materiais e simbólicos que o grupo branco obtém da desqualificação competitiva dos não brancos" (ib., p.85).[92]

---

[90] Cardoso e Ianni (1960, p.214) concebem os processos de "branqueamento social" como intimamente ligados à ansiedade de ascensão social. Atitudes e comportamentos de puritanismo, detectados entre certos negros e mulatos, são descritos como "uma técnica de ascensão social".

[91] Ao retomarem as preocupações principais das pesquisas da Unesco dos anos 1950, Nelson do Valle Silva e Carlos Hasenbalg começaram, a partir do final dos anos 1970, a desenvolver uma série de estudos demográficos com o objetivo de avaliar a importância social da "discriminação racial" no Brasil. Os autores costumam operar com as categorias básicas dos estudos estatísticos oficias do Brasil (branco, preto, pardo, amarelo).

[92] De maneira semelhante a outros autores (C. Moura, por exemplo), Hasenbalg (1979, p.55,57) entende as várias instituições comunitárias dos negros "como parte da estratégia de sobrevi-

Hasenbalg (ib., p.109) critica a "perspectiva marxista ortodoxa" (por exemplo, Cox), que explica a situação dos negros quase exclusivamente pela sua posição econômica como trabalhador e segundo a qual racismo e preconceito não passam de epifenômenos das relações econômicas. Afirma que "o racismo é mais do que um reflexo epifenomênico da estrutura econômica ou um instrumento conspiratório usado pelas classes dominantes para dividir os trabalhadores" (ib., p.118).

As inúmeras pesquisas de Hasenbalg revelam que os Estudos das Relações Raciais, que, em termos metodológicos, partem da premissa de que existem "grupos raciais ou de cor" com limites fixos, têm-se adaptado bem ao uso de métodos quantitativos e ao uso das categorias do censo oficial brasileiro. Pioneiro em estudos empíricos sobre discriminação e desigualdades raciais baseados em dados estatísticos, Hasenbalg fundia, já nos seus primeiros trabalhos, as categorias "pardo" e "preto" (usadas pelo IBGE), com o objetivo de analisar a situação social dos "negros". Partindo dessa dicotomização analítica entre "brancos" e "não-brancos", pesquisadores ligados aos ou inspirados nos Estudos das Relações Raciais têm conseguido, sobretudo a partir da década de 1980, reunir uma grande quantidade de dados estatísticos detalhados que comprovam a existência da discriminação do grupo dos "negros" em relação aos "brancos" em todos os âmbitos da vida social.

Podemos, portanto, dizer que, no Brasil, os Estudos das Relações Raciais abriram o caminho para desenvolver uma perspectiva crítica e questionadora. Recorrer a categorias fechadas de "branco" e "negro" em estudos estatísticos foi certamente fundamental para detectar os efeitos do racismo existente e para, desta maneira, abalar a idéia segundo a qual a sociedade brasileira poderia ser caracterizada como uma "democracia racial". Autores ligados à Escola Paulista de Sociologia chamariam a democracia racial de "mito" que dificulta o reconhecimento do problema da discriminação e, dessa forma, contribui para retardar mudanças estruturais necessárias (cf., por exemplo, Fernandes, 1978, II, p.249s.; 1989, p.17).

Talvez seja impossível medir, isto é, quantificar, desigualdades e diferenças sem essencializar os conceitos-chave. No entanto, essa mesma postura teórico-conceitual não oferece pistas teórico-metodológicas para interpretar a complexa questão dos ideários e das identidades.[93] Estudos que se baseiam em concepções reificadas (essencializadas) de branco e negro não disporão dos recursos metodológicos para abordar, de forma adequada, os ambíguos processos identitários (inclusão/exclusão) que, devido à força do ideário do branqueamento, têm caracterizado as relações sociais no Brasil e tendem, assim, a simplificar e distorcer o fenômeno do racismo em si.

Vimos que a adoção de tipologias desenvolvidas a partir de concepções de raça e de grupo étnico idênticas ou próximas dos enunciados divulgados pela Unesco abriu a possibilidade de abordar a problemática do conflito e da desigualdade. Demonstrei também que esses novos usos conceituais tiveram conseqüências importantes para a compreensão do passado escravista do país. E mais que isso: contribuiriam ainda para fortalecer uma espécie de "linha divisória" nos "estudos sobre o negro", que persiste, *grosso modo*, até hoje: um âmbito político (relações raciais) e um âmbito cultural (cultura negra ou afro-brasileira).

Comentamos, no início deste capítulo, que, no momento da "superação" do paradigma raça (cf. documentos da Unesco), estabeleceram-se concepções de cultura relativistas que se opuseram a qualquer julgamento moral e impossibilitaram, praticamente, comparações entre diferentes culturas, a não ser num nível extremamente formalista. Enquanto no mundo político das "relações raciais" os cientistas analisam, explicitam e criticam desigualdades, evitam fazer o mesmo no mundo que constroem e definem como espaço da cultura.

Assim, não é de estranhar que Bastide (1985 [1960], p.74), um dos poucos pesquisadores da época do pós-guerra que deu grandes contribuições para a pesquisa tanto da "discriminação racial" quanto das "civilizações dos negros", diferenciava dois tipos antagônicos de "resistência do negro" no Brasil: "a solução cultural e a solução política; onde", diz ele, "triunfou a primeira, a política

---

vência do grupo racialmente subordinado num meio hostil e da resistência cultural contra a penetração da cultura dominante". Da mesma forma, ele vê na mestiçagem intensificada o início da "fragmentação da identidade racial da população de cor" (ib., p.234, 236). Nesse contexto, as categorias raciais originais tenderiam a diluir-se num contínuo de cor. Hasenbalg (ib., p.235) conclui: "Uma vez que o contínuo de cor se estabelecera, tornou-se praticamente impossível tranformá-lo num sistema racial rígido de tipo casta".

[93] Ao se confrontar com o resultado da pesquisa PNAD de 1976, que registrou 136 termos de auto-identificação de cores de pele diferentes, Valle e Silva, freqüente parceiro intelectual de Hasenbalg, tentou argumentar que, para estudos estatísticos que trabalham, em primeiro lugar, com dados socioeconômicos, essa diversidade de percepção das diferenças tem pouca relevância. Num trabalho de 1981, Silva (1988, p.146) afirmou que 95% dos 136 termos podiam se reduzir perfeitamente a sete designações de cor diferentes, das quais quatro representam as categorias usuais dos censos (isto é, branco, preto, pardo, amarelo). As outras três categorias eram: claro, moreno, moreno claro. Em outro estudo, Silva (1996, p.92) chega à conclusão de que o uso da categoria "moreno" no lugar de "pardo" não alteraria substancialmente os resultados estatísticos: "Assim, creio que podemos resumir os resultados obtidos dizendo que os morenos *em média* estão numa situação semelhante à dos pardos".

HARVARD COLLEGE LIBRARY - WIDENER LIBRARY

não teve presença, e onde a segunda prevaleceu, a resistência cultural logo se anulou". O autor explicita: os "movimentos de protesto racial" articulam-se "apenas onde os preconceitos e os atos de discriminação estão em seu auge", no entanto, continua, "não podem existir onde a democracia racial funciona harmoniosamente, como é o caso da Bahia" (ib., p.325).

Opondo explicitamente o mundo da política ao mundo da religião Bastide (ib., p.468) escreve: "Em política há um certo esquema de atividades, luta dos partidos pelo poder, liderança e organização de grupos de interesse". Qualquer mudança de valores e atitudes repercutiria numa reformulação das instituições políticas.[94] Em oposição ao campo da política, ele entendia o mundo da cultura, e especialmente a "resistência cultural", como algo muito mais coeso e estático. "Na religião", que o autor trata como uma espécie de protótipo de cultura (ou "subsistema cultural"), "ao contrário, o passado resiste à mudança, pois a tradição é sagrada em essência. O novo deve, portanto, se inserir no velho, sem destruí-lo".

Bastide (ib., p.468) afirmava que a escravidão tinha destruído as estruturas sociais africanas, mas não havia abalado os valores culturais africanos. A "sobrevivência" desses valores, concebidos também como "representações coletivas" ou "superestrutura", permitia, segundo o autor, reconstruir partes da vida cultural africana (instituições, organizações africanas) no Novo Mundo (ib., p.82). Dessa forma, Bastide (ib., p.128, 129) descreve a "resistência cultural do negro" também como "retorno à tradição africana" (o caso de Palmares, por exemplo) ou "regressão tribal". Ao assumir as concepções teóricas hegemônicas na época a respeito de cultura e grupo étnico, Bastide acabava projetando a existência de uma relação orgânica intrínseca entre cultura e "portadores de cultura",[95] além de entender o conceito-chave, cultura, como um todo coeso, em si fechado, que "funciona" harmoniosamente.

Nas análises de Bastide, a concepção de "resistência cultural" ganha a conotação de uma resistência quase "física", de um "corpo orgânico" (poderíamos

---

[94] O próprio Bastide (1983, p.129-156) estudou e comentou o surgimento e as transformações de uma das expressões de "resistência política do negro", a Imprensa Negra de São Paulo dos anos 1920 e 1930.

[95] Assim, Bastide (ib., p.208) atribui, por exemplo, o desaparecimento do "movimento muçulmano negro" no Brasil, em primeiro lugar, ao falecimento dos portadores dessa religião: "[...] do mesmo modo que uma espécie animal desaparece por extinção de seus indivíduos, o maometismo desapareceu no Brasil em virtude da morte de seus antigos fiéis". De forma semelhante, explica a falta de certos elementos africanos nos rituais do candomblé primordialmente "pela impossibilidade de encontrar no Brasil, num mesmo lugar, todos os atôres complementares" (ib., p.340).

dizer que esta idéia remonta, de certo modo, às idéias de Herder, que tinha projetado as culturas humanas como "bolas com um centro de gravidade" [cf. cap. 2, nota n° 51]). Bastide (ib., p. 312, 415) não apenas cunha o termo "enquistamento cultural", como também vê no candomblé – que nas suas reflexões se transforma no protótipo de "resistência cultural" – "um verdadeiro pedaço da África transplantado".[96] No entender do autor, "o candomblé evoca bem essa África reproduzida no solo brasileiro, de novo florescendo. Comportamento sexual econômico e religioso formam aqui uma única unidade harmoniosa". E enfatiza: "O candomblé [...] une esses homens, mulheres e crianças num *todo coerente e funcional*" (ib., p.313; grifo do autor; cf. tb. as concepções de cultura de outros autores da época, 224s.).

É interessante observar que as análises de Bastide sobre "macumba" e "umbanda"[97] diferenciam-se substancialmente das suas concepções idealizadas a respeito do mundo do candomblé. As reflexões do cientista apóiam-se numa distinção típico-ideal entre religião (mundo da cultura) e magia (ciência experimental ou "pseudociência"), que, no fundo, remonta a teorias antropológicas do século XIX (Tylor e Frazer, por exemplo), aproximando-se tais reflexões, de certo modo, das concepções de Malinowski. Enquanto, segundo Bastide (ib., p.382), "o pensamento religioso" é dominado pela lei do simbolismo e das analogias, "o pensamento mágico" é guiado pela lei da acumulação, da intensificação e da adição.

Para Bastide, a religião ("subsistema cultural") "forma um sistema relativamente fechado, tradicional, ligado ao conjunto da vida social e cultural, contido nos limites da tribo, da 'nação'". Conseqüentemente defende a idéia de que, numa situação de contato com outro subsistema cultural, "cada religião sempre tenderá a continuar como um todo".[98] A magia, em contrapartida, que, segundo o autor, "está ligada ao poder do desejo e guarda toda a ilogicidade vibrante, toda a paixão obstinada do desejo que nunca desespera", provoca o processo do sincretismo (ib., p.383-384). Se, de um lado, Bastide (ib., p.360) enfatiza o cuidado dos sacerdotes de candomblé "em distinguir claramente suas crenças das crenças católicas e espíritas", de outro lado, relaciona a macumba e a umbanda ao mundo da magia. O candomblé é descrito como algo que resiste à modernidade,[99] ao passo que a umbanda é vista quase como uma conseqüência direta da industrialização e urbanização, concebidas como fatores responsáveis pela proletarização do negro e pelo processo de desagregação social e de assimilação cultural.

---

[96] A descrição de Bastide sobre o surgimento do candomblé nos espaços urbanos brasileiros sugere que dois processos, "desafricanização" e "reafricanização", teriam ocorrido paralelamente. Bastide (ib., p.96) afirma que a escravidão no campo desafricaniza o negro, enquanto a escravidão urbana o reafricaniza. Argumenta que a desafricanização foi o único meio de subir na escala social, mas diz também que foram os negros libertos das cidades que se teriam transformado em "mantenedores das religiões africanas" (ib., 76, 99). Tais aparentes contradições explicam-se pela concepção teórica – "princípio de corte" – que o autor criou. Segundo Bastide (ib., p.515, 529), "pode acontecer que duas civilizações coexistam no interior de uma mesma sociedade, sem se modificar ao seu contato, e, por contragolpe, que os indivíduos participem de dois sistemas de valores, sem sentir a oposição, sem terem a necessidade de escolher". Para o autor, o adepto do candomblé participa paralelamente de dois mundos diferentes: o dos candomblés e o da comunidade brasileira mais vasta.

[97] O autor relaciona a macumba e a umbanda com as "culturas bantas", que ele, como Nina Rodrigues e Ramos, prestigia menos que as culturas sudanesas. Dessa forma, Bastide (ib., p.377) diz, por exemplo, que nos terreiros bantos "a memória coletiva [...] é bem menos organizada" que nos candomblés nagôs.

Bastide (ib., p.407) entende que, no contexto moderno das "cidades enganosas", "os laços étnicos ou culturais se dissolvem no interior da plebe de cor". A "mistura com o branco", pensada num nível predominantemente cultural,[100] é associada à idéia de "impureza" e "decadência". Para o autor, juntamente com a "irrupção do branco" no meio dos cultos ocorre uma "desorganização cultural", "um empobrecimento geral e progressivo da África" (ib., p.410, 414). Bastide relaciona (ib., p.413) a macumba ao processo de "individualização" que "não pode senão excitar os instintos eróticos ou criminosos" do homem que a ela se entrega". Enquanto o candomblé representa o "triunfo das normas coletivas", a umbanda é expressão do "triunfo de si" (ib., p.522): nela, diz Bastide (ib., p.553), "os valores não são mais que a expressão subjetiva dos interesses ou das frustrações de um grupo social".

O candomblé permanece no âmbito da cultura ("resistência cultural") e, portanto, é concebido como algo fechado em si, incomparável com outras manifestações socioculturais, ao passo que a macumba e a umbanda são interpretadas como parte integrante da sociedade moderna (não mais como formas de "resistência cultural") e "sofrem" julgamentos morais baseados em parâmetros de valores burgueses da sociedade ocidental:

> O candomblé era e permanece um meio de controle social, um instrumento de solidariedade e de comunhão; a *macumba* resulta no parasitismo social, na exploração desavergonhada da credulidade das classes baixas ou no afrouxamento das tendências imorais, desde o estupro, até freqüentemente, o assassinato (Bastide, 1985, p.414).

Bastide (ib., p.553, por exemplo) afirma mais de uma vez que a religião, o mundo da cultura, confere valores e significações ao real. Já vimos, porém, que no quadro teórico de cultura assumido pelo autor, a concepção de valor cultural representa uma idéia bastante formalista. Bastide não assume a análise de conteúdos cognitivos e normativos como objeto de sua pesquisa. Não investiga como a cultura repercute na interpretação que as pessoas fazem da realidade. Tampouco aprofunda a reflexão sobre se e de que maneira o mundo da cultura age como orientação da ação social.[101]

Embora não esconda sua opinião crítica sobre a "discriminação racial" ("preconceito de cor") e não se abstenha de fazer certos julgamentos de caráter moral a respeito de determinados cultos "mágicos" que entendia como produtos da decadência do mundo moderno, Bastide se recusa a fazer o mesmo em relação ao "âmbito da cultura". O autor rejeita explicitamente reflexões sobre a origem e sobre eventuais causalidades intrínsecas aos valores culturais e delega todas essas questões – que, aliás, eram as questões clássicas da antropologia até o século XX – ao campo da filosofia. Atentemos para a seguinte argumentação do autor:

> Em primeiro lugar, não temos de nos perguntar sobre a natureza exata desses valores; não que ela não tenha interesse por si mesma, mas porque nos faz sair do campo científico para entrar no campo filosófico. *Não nos perguntaremos, pois, qual é a origem da religião, nem qual é o lugar dos valores religiosos no conjunto dos valores sociais;* limitar-nos-emos a estudar as ligações concretas que se estabelecem nos conjuntos socioculturais. Além disso, rejeitamos a idéia de causalidade privilegiada; se

---

[98] É nesse contexto que Bastide critica a concepção de Ramos, que contava com processos de sincretismo e aculturação em qualquer circunstância de contato intercultural. Segundo Bastide (ib., p.466, 467), "podem as civilizações se encontrar sem se penetrar".

[99] Bastide (1985, p.301) atribui o fracasso de três tentativas de implantação de terreiros em São Paulo à dificuldade de adaptar o candomblé ao Brasil moderno. Essa idéia insere-se numa concepção muito divulgada, desde a década de 1950, que distinguia entre "dois Brasis": um arcaico e um moderno.

[100] Há passagens na obra de Bastide (ib., p.387, 388) em que a noção de cultura parece ainda condicionada pela idéia de raça. Confere as seguintes palavras: "Aos casamentos inter-raciais correspondem também casamentos de civilizações. 'O mulatismo' não é só fenômeno biológico, é também cultural. A macumba é religião mulata, ou melhor, mestiça (já que elementos indígenas aí se fundem com elementos africanos e brancos). Mas esse 'mulatismo' cultural só se explica e se produz pelo mulatismo dos sangues que se misturam, das raças que se cruzam pelo casamento ou pelo concubinato".

[101] Bastide (ib., p.325) apenas admite que a religião africana no Brasil pode ajudar a compensar discriminações e humilhações sofridas no cotidiano: "[...] o transe místico, identificando empregadinhas de restaurante, cozinheiras ou pedreiros com os reis do céu, da tempestade ou do mar, faz desaparecer os sentimentos de inferioridade, os ressentimentos contra as humilhações diárias, em resumo, tudo o que pode originar ou alimentar o protesto racial".

> há um ponto sobre o qual todos os sociólogos parecem atualmente concordar, é bem esse; as explicações unilaterais pelo clima, pela raça, pela economia ou não importa por que outro fator, já não têm lugar na ciência: elas participam também da filosofia (1985, p.536, 537; grifo do autor).

Com essa "autocensura" da própria reflexão, ele fundamenta também a diferenciação teórica entre um mundo sociopolítico, no qual supostamente se resumiriam os conflitos de interesse (conflitos sociais, raciais etc.), e um mundo da cultura, composto por "organismos" teoricamente neutros do ponto de vista político.[102]

Pudemos ver que o uso de noções tipológicas de branco e negro – tal como foram formuladas nos vários textos programáticos da Unesco (cf. item "O holocausto como ponto de inflexão") – possibilitou a detecção de desigualdades e discriminações, fato que poria em xeque o "mito" ("ideologia") da democracia racial. Mais do que isso: as pesquisas promovidas pela Unesco, interessada a princípio em desvendar o "enigma" da "harmonia racial" no Brasil, constituíriam também um marco decisivo para a história do ideário do branqueamento. O caráter – até então – predominantemente positivo da noção de branqueamento sofreria um golpe profundo.

A partir dos anos 1950, os cientistas recorrem ao conceito de branqueamento não somente para descrever uma "realidade empírica concreta" (biológica e/ou cultural). Nos seus comentários, autores como Azevedo, Ramos e Bastide apontam também o caráter ideológico do branqueamento, sem, porém, procederem a uma distinção clara entre análise empírica e análise do discurso ideológico (vimos que foi Nogueira quem mais contribuiu para diferenciar, em termos analíticos, entre branqueamento como descrição da mudança de cor de pele e branqueamento como fenômeno ideológico). Diferentemente do que acontece na obra de Freyre e de Ramos, a transformação do branco em negro já não é mais tratada (nem sequer no plano estritamente cultural) como um valor inquestionável em si. Ao contrário: reflexões como as de Bastide sobre as "religiões africanas" contribuíram para que a "mistura com o branco" começasse a ser vista como perda de "pureza" e de "autenticidade".

É claro que as teses antropológicas não conseguiram desacreditar de vez ou "abolir" a idéia do branqueamento. A história do branqueamento não se encerra com a divulgação de novas concepções tipológicas do "outro" que, com o tempo, incluiriam ainda com freqüência noções primordialistas ("essencialistas") a respeito de identidade.[103] Essas idéias de branco e negro não conseguiram substituir, no Brasil, os velhos ideais de branqueamento – orientados seja por paradigmas religiosos, seja por paradigmas naturalista-biologizantes e/ou culturalistas – que continuam vivos no cotidiano, impregnando tanto as concepções do "outro" quanto os mecanismos sociais de inclusão e exclusão. Mas pode-se afirmar que, com a divulgação das pesquisas da Unesco, a hegemonia do discurso ideológico pró-branqueamento foi finalmente rompida.

---

[102] Pode-se afirmar que a tendência de manter o espaço da cultura como "politicamente neutro" continua hegemônica entre muitos pesquisadores. João Baptista Borges Pereira (1984, p.182), por exemplo, distingue entre "resistência de cultura" e "cultura de resistência". O autor, pioneiro no tratamento do tema "o negro e a mídia no Brasil", entende o processo de "resistência cultural" de forma semelhante a Bastide (1984, p.182), como uma resistência que um "corpo orgânico" exerce contra pressões ou obstáculos e cujo conteúdo político é algo indefinível: "Todo esse processo de resistência cultural se dá difusamente, não obedecendo a lideranças formais nem a propostas explicitadas de resistência – a não ser *o da resistência enquanto tal* –, o que impede o analista de o colocar dentro de um referencial mais sistemático, como ocorre com relação a projetos políticos de resistência étnica do grupo" (grifo do autor). Pereira explica que a cultura que resiste pode ser transformada em "cultura de resistência". Para ocorrer isso, essa mesma cultura precisa, segundo este, ser "manipulada" intencionalmente por determinado grupo defensor de um projeto político claro que visa à busca de uma identidade étnica. Assim, Pereira acaba criando, mais uma vez, uma dicotomização típico-ideal entre um mundo ambíguo ou neutro dos símbolos culturais apolíticos e um mundo racional, lógico e formal da disputa política.

São poucos os autores que, como Ianni, se atrevem a questionar o caráter positivo de alguma "manifestação cultural" dentro da sociedade nacional. A partir de suas premissas materialistas, Ianni (1988b, p.94, 95) não esconde dúvidas em relação ao "caráter político" da "religião negra"; para ele, "não está ainda demonstrado que o conteúdo da religião negra corresponde efetivamente a uma contracultura ou contra-ideologia". Reconhece a existência de muitos "indícios de que os africanismos e sincretismos escondem alguma resistência à visão do mundo expressa na ideologia racial do branco, ou em segmentos da cultura dominante" (ib., p.95). Mas, diferentemente de Bastide e outros, para Ianni, cujas convicções marxistas não lhe permitem omitir comparações valorativas, a mera sobrevivência de um elemento cultural numa situação politicamente adversa não representa, por si só, um valor positivo: "[...] sugiro que os africanismos persistentes na religião negra, ou as formas sincréticas assumidas por ela, não lhe conferem, sem mais, o caráter de uma frente de resistência em defesa do negro, e em oposição ao branco".

[103] Cf., por exemplo, a linha de argumentação de Clóvis Moura (1994, p.181) que, inspirado em teses marxistas e, ao mesmo tempo, profundamente comprometido com os objetivos do movimento negro, entende que, durante a escravidão, o negro transformou "todos os padrões de suas culturas em uma cultura de resistência social". Segundo ele, as "religiões afro-brasileiras" teriam se desenvolvido em "nichos de resistência". Dessa forma, Moura (ib., p.181) vê no "sincretismo" uma estratégia para preservar os "valores negros": "uma forma sutil de camuflar internamente os seus [dos negros] deuses para preservá-los da imposição da religião católica" (grifo do autor). De outro lado, Moura (1983, p.30) acredita que o processo do branqueamento, cujo início ele localiza também na proclamação da Lei Áurea, impôs como hegemônicos os valores da camada branca dominante, causando a fragmentação da "identidade étnica negra". As reflexões de Moura (1994, p.157) demonstram que ele, como aliás também outros pesquisadores contemporâneos, entende a noção de identidade como algo intrinsecamente ligado a uma base cultural e/ou racial, ou seja, a uma suposta essência do ser humano; assim, o cientista distingue entre identidades "corretas" ou "reais" e "identidades deformadas". Diante do estudo da PNAD de 1976, que levantou 136 termos de identificação de cores de pele diferentes, Moura (1988, p.62, 63) lamenta: "o brasileiro *foge da sua realidade étnica, da sua identidade*, procurando, através de simbolismos de fuga, situar-se o mais próximo pos-

---

sível do modelo tido como superior" (grifo do autor). Em outro lugar, Moura (1994, p.158) caracteriza essa atitude da seguinte forma: uma "necessidade neurótica de o brasileiro *fugir de si mesmo*, da sua cor real que o estigmatiza étnica e socialmente". Constata também que "as reações em contrário, verificadas no sentido de um *reencontro com o seu ser*, são muito recentes e somente atingiram uma pequena parcela da grande comunidade não-branca do Brasil" (ib., p.155; grifo do autor).

5

CANDOMBLÉ *VERSUS* MOVIMENTO NEGRO?

Neste capítulo, pretende-se fazer uma comparação entre dois fenômenos comumente considerados "de negros": movimento negro e candomblé. Quais são as razões e os objetivos dessa abordagem comparativa? Não tenho a presunção de reescrever aqui as histórias do movimento negro e do candomblé. Pretendo tão-somente concentrar as análises num único aspecto teórico. A exemplo do exame da construção da noção de "negro" no Ocidente, quero debater a questão da inclusão e exclusão no contexto da história do movimento negro e do candomblé. Em que ideários se baseiam os adeptos do movimento negro e do candomblé para interpretar o mundo, quais os critérios e mecanismos de inclusão e exclusão que orientam suas ações sociais? Quais as semelhanças e diferenças entre eles? Como interpretá-las? Até que ponto se transformaram ao longo do tempo e por quê?[1]

Ao longo deste capítulo, serão feitas referências a estudos acadêmicos sobre o candomblé e o movimento negro, mas não entrarei em uma discussão detalhada a respeito das várias abordagens antropológicas sobre os temas em questão. Quero deixar claro que a opção por esse caminho não pretende desmerecer os muitos trabalhos valiosos que serviram como fontes importantíssimas. O único intuito é desenvolver, com maior fluência, algumas reflexões. Com essa análise tomo uma posição no debate acadêmico, sem explicitar, a cada passo, as críticas feitas a outros autores.

---

[1] A intenção é a de que este capítulo seja entendido apenas como uma tentativa de aplicar as reflexões teóricas a dois exemplos específicos. Dessa maneira, espera-se que consigamos dar uma contribuição para a discussão sobre uma temática muito complexa, social e politicamente importante.

Quero mencionar apenas dois exemplos nos quais pontos de partida teóricos diferentes mudam substancialmente a perspectiva de análise. Primeiro: muitos trabalhos sobre os movimentos negros carecem de reflexões sobre o uso de conceitos-chave, tais como "raça" e "cultura". Não elaboram, freqüentemente, um quadro teórico-metodológico que permita distinguir entre "negro" como categoria analítica, como pretende a abordagem científica, e "negro" como categoria política, tal qual é propagada pelos movimentos. Tal falta de cuidado pode levar a mal-entendidos ou a conclusões enviesadas. Tanto Bastide como, mais recentemente, Pinto, por exemplo, expressaram seu estranhamento diante da "postura crítica" da Frente Negra Brasileira (FNB) (1931-1937) em relação a manifestações populares, como o samba e práticas religiosas afro-brasileiras. Pretendo mostrar que, ao projetarem suas próprias concepções de grupo étnico e cultura em um contexto histórico, em que a cultura era pensada ainda primordialmente como um processo civilizatório único, os autores deixaram de dispor de instrumentos analíticos adequados para interpretar o "renegamento" pela FNB daquilo que hoje se chama de cultura negra.

Segundo: entre o grande número de estudos antropológicos sobre o candomblé, sua quase totalidade inicia as análises históricas em terras brasileiras. A África aparece, em geral, como uma referência mitológica. Poucos pesquisadores procuram voltar-se para a sociedade iorubana e analisá-la com o intuito de interpretar o mundo do candomblé no Brasil. No Capítulo 4, é demonstrado que a imposição do paradigma cultura foi acompanhada por um "processo de relativização" da concepção do "outro". Sem um referencial ou corpo ético-teórico amplamente reconhecido fora do campo das "culturas específicas", a análise dos "valores culturais" tende a transformar-se numa questão oca, extremamente formalista. Ao declarar o candomblé uma "religião", uma espécie de "subsistema cultural" (cf. por exemplo Bastide), tornou-se possível abordá-lo como um fenômeno à parte dos outros subsistemas culturais e da sociedade global. A criação de um espaço religioso-cultural "autônomo", por sua vez, inibiu os pesquisadores de desenvolver análises que transcendessem as fronteiras desse subsistema por eles próprios delimitado.

Explica-se, assim, por que, durante muito tempo, houve relativamente poucos esforços, nos estudos antropológicos, para entender como os valores do candomblé têm convivido na sociedade brasileira global. E também por que foram poucos os pesquisadores que procuraram entender como os valores religiosos se relacionavam com os outros aspectos da sociedade africana "tradicional". Nenhuma das obras clássicas sobre o candomblé aborda a questão do poder, da desigualdade social, e da escravidão na África. Parece que tem havido entre os pesquisadores "mais progressistas" – críticos do colonialismo e do imperialismo – um consenso implícito quanto à diminuição da relevância de tal instituição na África.[2]

Visões e estratégias do mundo do candomblé

Tentar buscar as "raízes" daquilo que na literatura antropológica costumeiramente é chamado de cultura dos iorubás implica defrontar-se com algumas dificuldades metodológicas sérias. Primeiro, porque as fontes históricas escritas são escassas: as mais antigas remontam ao início da colonização. Descrições mais detalhadas sobre aspectos históricos e culturais foram feitas por missionários do século XIX (pelo reverendo Samuel Johnson e pelo bispo Samuel Ajayi Crowther, por exemplo). Há pesquisas que procuram recuar no tempo e partir da tradição oral. Sabemos, porém, que tais "extrapolações" baseadas ou em relatos verbais ou ainda em documentos escritos são problemáticas, mesmo quando se submetem as bases dessas informações à devida crítica ideológica. Segundo, porque originalmente a denominação "iorubá" não encontrava nenhum termo correspondente no seio da população a que se referia. Tudo indica que o "povo" que chamamos hoje de iorubá não se concebeu, durante muito tempo, como um "grupo étnico coeso".[3]

Há um certo consenso entre os especialistas no assunto segundo o qual a vida social na África pré-colonial não estava organizada em "tribos". Como fatores importantes que teriam caracterizado a maioria das sociedades "tradicionais", Lentz cita mobilidade, redes sociais que se sobrepunham, uma a outra, e o múltiplo pertencimento a diferentes grupos – fato que explicaria por que todas as fronteiras pareciam fluidas e sua definição dependia do contexto social. A mesma autora explica ainda que muitas sociedades africanas basearam-se no "princípio" da vizinhança, do parentesco ou ainda da lealdade a um "rei". As

---

[2] Nota-se que alguns autores, que se propuseram a incluir nos seus estudos afro-brasileiros uma análise de alguns aspectos da sociedade iorubana, omitiram esse dado, por exemplo, Luz (1995) e Ribeiro (1996).

[3] As primeiras denominações registradas em relatos de viajantes europeus, tais como *ulkami*, *ulkum* e *alkamy* (por exemplo, O. Dapper, 1670; J. Barbot, 1732), parecem ser corruptelas da expressão *"oluku mi"*, que quer dizer "meu confidente" (também *"my fellow tribesman"*, *"my close friend"*, segundo Awoniyi [1981, p.104]); em Cuba e nas ilhas Índias Ocidentais, os descendentes do grupo lingüístico iorubano são conhecidos até hoje como *Lucumi*). Mesmo se considerarmos que o termo *"ulkami"* (*oluku mi*) expressa, certamente, um sentimento de solidariedade (afirma uma identidade comum), há de chamar a atenção para o fato de que este não se referia a "todos os iorubás" e, dependendo da filiação do falante (por exemplo, a um *oba* local), incluía ou excluía outros grupos vizinhos.

HARVARD COLLEGE LIBRARY - WIDENER LIBRARY

pessoas que comungavam as mesmas redes identitárias contextuais não falavam necessariamente a mesma língua ou praticavam os mesmos cultos religiosos. Eram raros os casos em que o ideário ("ideologia") que fundamentava a coesão de uma comunidade se assemelhava àquelas ideologias que fizeram surgir, na Europa do final do século XVIII, os espíritos nacionais. Lentz (1997, p.149) argumenta que ideologias que defendiam a existência de comunidades étnicas comuns surgiriam freqüentemente apenas no contexto da confrontação com o pensamento europeu, introduzidas, na maioria das vezes, por missionários e administradores coloniais.

Sabemos que as alianças políticas mudaram bastante ao longo da história da África Ocidental, inclusive dentro de um mesmo grupo lingüístico. A luta por poder e influência regional reorganizou e remodelou constantemente os sentimentos e as noções de identificação grupal. Até a fundação de Freetown (Serra Leoa) pelos ingleses (1787), como colônia de escravos africanos libertos, não existia um nome comum para os iorubás.[4] No processo histórico que pode ser descrito como "etnogênese", escravos libertos que, depois de convertidos ao protestantismo em Serra Leoa, voltaram para sua terra natal a fim de divulgar a fé cristã tiveram um papel decisivo. Peel (1989, p.208, 210) tenta mostrar que a "solidariedade pan-iorubá" começou a ser construída como um esforço do cristianismo local para repelir a influência do islão no Norte e no noroeste da região (reino de Ibadan), que, aliás, continua ainda hoje procurando maior integração aos irmãos-de-fé vizinhos. E chega à conclusão de que "a história da etnicidade iorubá tem sido, até agora, em boa parte, uma história de esforços cristãos" (ib., p.213; trad. do autor).

Num trabalho recente e instigante, seguindo as premissas da perspectiva "Atlântico Negro", Lorand Matory analisa detalhadamente como os libertos, educados em missões e escolas britânicas, teriam começado a articular não apenas a idéia da "identidade étnica e cultural iorubana", mas também a ideologia da "superioridade iorubana" ainda em Freetown, onde pessoas de diferentes proveniências, como Oyo, Egba, Ijexa, Ondo etc. conviviam. Ele mostra que esta "sociedade crioula" (Krio) produziu um grande número de letrados que seriam mandados pelos britânicos para Lagos e outros lugares da África ocidental, onde fariam sucesso como missionários, administradores, professores e comerciantes.

---

[4] Segundo Awoniyi (1981, p.104), os integrantes desse grupo lingüístico, refugiados em Freetown, receberam a denominação *aku*, que deriva da saudação comum em iorubá *akun, ekun, oo ku*, que quer dizer: "Como vai?".

Um deles, Samuel Ajayi Crowther, primeiro bispo africano da Igreja Anglicana, escreveu já em 1843 o *Vocabulário da língua iorubá*; elaborou em 1852 uma gramática iorubana; e traduziu ainda, juntamente com Samuel Johnson e outros missionários, a Bíblia, usando uma "língua híbrida" – predominantemente oyo na sua morfologia e sintaxe, mas marcada também por fonemas egba e enriquecida ainda por vocábulos usados em Freetown. Os pastores negros contribuíram assim não apenas para homogeneizar os diferentes dialetos locais, criando uma espécie de "*standard* iorubá" (cf. Probst, 1995, p.200). Eles foram também os primeiros a se preocupar com a documentação da história e dos costumes particulares dessa região (cf., por exemplo, S.Johnson, *History of the Yoruba*, 1899).[5] Embora não tenham recomendado a religião dos orixás, destacavam, nos seus escritos, os cultos como uma importante herança ancestral, valorizavam sua antigüidade, dignidade e complexidade, e, dessa forma, foram decisivos para criar uma primeira codificação lingüístico-cultural que poderia ser apropriada e reinterpretada facilmente por seguidores dos dois lados do Atlântico (Matory, 2005, p.64).

De acordo com Matory (ib., p.117), essa intelectualidade africana teria criado os fundamentos para o respeito que os "iorubás" conquistariam em toda a diáspora. As viagens que levavam africanos livres (comerciantes) ao Novo Mundo e brasileiros à África Ocidental (entre 1890 e 1891, o governador colonial de Lagos chegou a subsidiar uma linha de navio entre Lagos e Bahia) propiciaram um contato, ou melhor, um diálogo contínuo com os negros na diáspora e teriam induzido, dessa forma, o surgimento do discurso da "pureza nagô" não apenas no Brasil mas também em outras diásporas (por exemplo, Cuba).

Com essa análise que enfatiza a força do Atlântico Negro e credita o sucesso dos "iorubás", comparado com outros grupos, como aqueles provenientes do Congo (Angola), em primeiro lugar, a um duradouro "*transnacional literary movement*", Matory (ib., p.50, 71) opõe-se não apenas às análises clássicas que concebem as religiões afro-americanas como "mera sobrevivência" de "tradições", "memórias" africanas. Ele procura mostrar também que a idéia da "superioridade da religião iorubana" ("pureza") não foi inventada por "pesquisadores eurobrasileiros". Matory tende a desconfiar das orientações da antropologia clássica. Para ele, aquilo que é chamado recorrentemente de "memória", "tradição cultural" nos dois lados do Atlântico "é, na verdade, sempre uma função de poder, de negociação e (re)criação estratégica" (ib., p.70). E como o autor enfatiza a importância do plano discursivo e ao mesmo tempo exclui questões como orientações cognitivas e lógicas intrínsecas da sua reflexão (ib., p.15), não há espaço, no seu texto, para se levantar perguntas a respeito da relação entre valores, éticas, ideologias e ação social.

---

[5] Adediran (1979/1980, p.59-60) descreve as conseqüências da transformação das histórias orais locais numa "historiografia supra-regional": *"Misleading political inferences were drawn from these traditional accounts during the confusion of the late nineteenth century when men like Johnson began to* reduce the traditions into writing. *This was taken into the extreme by colonial historiographers who forced the Yoruba system into the Grecian typology with which they were familiar. Hence the whole of Yorubaland was conceived as a large empire within which the* Ooni *of Ife was the spiritual head and the* Alaafin *of Oyo was the political head"* (grifo do autor).

O primeiro registro de um termo que se relaciona inquestionavelmente à palavra atual "iorubá" foi feito pelo diplomata inglês Bowdich, em 1819. Este se referiu a um grande reino (provavelmente Oyo) que os "moors" teriam chamado de "Yariba", enquanto os nativos usavam o termo "Yarba". Os mencionados "mouros" dessa região eram os *hauçás* (Awoniyi, 1981, p.104) e, segundo Owomoyela (1981, p.126), também os *fulanis*.[6] Trata-se de povos islamizados, vizinhos dos iorubás.

Inicialmente, o termo "iorubá" foi assimilado apenas pelos falantes do dialeto de Oyo; a partir da segunda metade do século XIX, em virtude da influência do colonialismo britânico (missões, escolas, aparelho administrativo), os outros "descendentes de Oduduwa" começaram também, lentamente, a assumir essa denominação.[7] Mas a consolidação da idéia de uma união e de um pertencimento comum a um mesmo grupo não ocorreu, segundo Eriksen (1993, p.94), antes dos anos 1920. Como um dos fatores mais relevantes nesse processo, o autor enfatiza, mais uma vez, a importância da educação popular e mais especificamente a difusão do conhecimento da escrita capaz de criar e divulgar "versões autorizadas" da história. Nas palavras de Eriksen (ib., p.91; trad. do autor): "Desta maneira, a educação de massa pode constituir uma ajuda eficaz para a formação de reificações estandardizadas de culturas, as quais são essenciais para a legitimação de identidades étnicas".

---

[6] Na língua *hauçá*, o povo dos iorubás era chamado de *yarabawa*, um iorubá masculino de *bayaraba*, uma mulher de *bayabiya*, e a língua recebia o nome de *yarabanci*. Segundo Bascom (apud Owomoyela, 1981, p.126), iorubá significa *cunning*, algo como "astuto, malandro", e tinha provavelmente uma conotação pejorativa. As transcrições da palavra iorubá variaram durante algum tempo. Por exemplo: Clapperton: *yaa-rooba*; Crowther: *yariba*, depois *yoruba* (mais tarde surgiram especulações etimológicas que tentaram ligar o termo *iorubá* a uma origem hebraica [bíblica] e a uma origem egípcia).

[7] Cf. Smith (1988, p.9), o termo "nagô", bastante divulgado no Novo Mundo, provém da palavra *anago* e parece ter sido criado pelos *fons*: na África de hoje denomina os "iorubás do oeste". Além disso, os *fons* usam a expressão *ayonu* para referir-se à totalidade dos iorubás ("originários de Oyo").

Cosmovisão, poder e escravidão em terras africanas

Dizem as várias lendas iorubanas que os ancestrais "vieram do leste" e instalaram-se na bacia do Benin. Seus descendentes vivem atualmente em territórios pertencentes aos estados da Nigéria, Togo e Benin. Sua língua, que apresenta diversas formas dialetais, pertence ao grupo lingüístico *kwa*. O primeiro centro político e cultural foi a cidade de Ife, que – dizem os mitos – foi fundada por Oduduwa, a mando de Olodumare (uma espécie de deus criador). Por causa da falta de documentos escritos, é difícil saber com exatidão quando se deu a fundação de "Ile-Ife". Valendo-se de métodos baseados em radiocarbono, os arqueólogos estipulam que entre os séculos IX e XII (ou até antes) já existia um povoado nessa área. Oduduwa é considerado o primeiro *ooni* ("rei") de Ife e, com isso, também ancestral de todas as linhas dinásticas reais do povo dos iorubás. Esse é "o ponto em comum" de todos os reinos dispersos criados posteriormente (cf. Smith, 1988, p.14).

Os detalhes lembrados e narrados dessa história (= mito)[8] e a caracterização e importância conferidas aos ancestrais (figuras míticas) variam bastante de um reino para outro. Apter mostra com muita propriedade como entre os iorubás a interpretação histórica é motivada e transformada por interesses políticos locais. Assim, a versão da criação do mundo contada em Oyo descreve Oduduwa como filho de um rei de Meca, que se rebelou contra o pai e o islão e fugiu com seus sete filhos para fundar Ife. Seis filhos deixaram a cidade para criar outros reinos (Owu, Ketu, Benin, Ila, Sabe e Popo), enquanto o mais jovem, Oranyan (Oranmiyan), ficou com o pai em Ife. A história termina com a descrição da rebelião vitoriosa de Oranyan contra a "dinastia ligada a Meca", e da sucessiva fundação de uma nova cidade, Oyo, que se transformaria na capital de um novo império.[9]

---

[8] Olodumare, conta o mito de criação, mandou seu filho Oduduwa descer numa corrente do *orun* para um mundo não habitado, coberto de água. Atirou um pouco de terra que um galo espalhou a seguir, criando, dessa maneira, terra firme. Oduduwa fundou o lugar sagrado Ile Ife – cidade de Ife –, e transformar-se-ia no seu primeiro rei. Posteriormente, seus (16) filhos sairiam de Ife para fundar outros reinos. Esse mito de criação é conhecido e contado – com pequenas variações – por todos os descendentes iorubanos (inclusive dentro dos cultos da diáspora que se ligam a essa tradição cultural-religiosa).

[9] Ao apresentar Ife como o lugar de chegada de uma dinastia ainda ligada a uma cosmologia diferente (islão), procura-se enfraquecer sua importância em relação a Oyo. A reinterpretação da etimologia de *ooni*, que sustenta a idéia de que o primeiro "rei" de Ife era filho de uma escrava, visa a questionar a legitimidade de sua ascendência nobre: argumenta-se que *ooni* provém de uma contração das palavras "omo oluwo ni" ("ele é o filho de um sacrifício"), e explica-se que a mãe do *ooni* deveria ser sacrificada à divindade Obatala quando se descobriu que ela estava grávida (cf. Apter, 1992, p.15-16).

Oyo justifica mitologicamente seu poder sobre outros reinos iorubanos. Diz-se que os nobres de Ilesha mandaram mensageiros a Oyo, a fim de pedir ajuda ao *alafin* (rei de Oyo) para construir uma cidade segundo o modelo de Oyo. Diz-se também que uma das esposas do *alafin* teve filhos gêmeos. Como o rei não queria matá-los (como a tradição exigia), a mulher foi mandada embora com os filhos recém-nascidos e acabaram fundando o reino de Ondo. Contrariamente a tais interpretações, nas respectivas lendas contadas em Ilesha e em Ondo, não há referência nem ao *alafin* nem a Oyo: no primeiro caso, o fundador de Ilesha era concebido como descendente de Oduduwa, que chegou diretamente de Ife; na versão divulgada em Ondo, o pai dos gêmeos era o próprio Oduduwa.

Apter (1992, p.16, 17) atribui essas divergências na tradição oral dos mitos de fundação[10] a tensões de interesses políticos que surgiram entre a força hegemônica de Oyo e os reinos locais. A ligação histórica (mitológica) direta com Ife, explica, punha em questão a dominação legítima de Oyo e expressava uma reivindicação por maior independência e soberania.[11] Dessa forma, Ife cumpria a função de "fonte de legitimação", mesmo depois de ter perdido a supremacia política para o reino de Oyo, que enriqueceu com a ligação ao tráfico de escravos e, conseqüentemente, conseguiu fortalecer e expandir seu poder na região. O *ooni* de Ife, contudo, continuava a entregar as insígnias, os símbolos de autoridade ("coroa de pérolas", espada, cabaças de adivinhação) aos potentados locais.[12]

Law (apud Apter, 1992, p.23) divide os reinos subordinados ao *alafin* em três categorias, segundo sua relação de poder com Oyo: (1) regiões diretamente aliadas ao *alafin*, dominadas pela administração de Oyo, relativamente centralizada; (2) reinos que se diziam descendentes diretos de Oduduwa: estes reivindicavam maior autonomia de Oyo e viviam em conflito constante com o *alafin*, que, de sua parte, se dizia sucessor legítimo de Oduduwa, exigindo a submissão dos outros reinos; (3) reinos fora das relações dinásticas (mitológicas) de Ife, que pagavam tributo a Oyo (Danxome, por exemplo). Apter demonstra que as diferenças nas relações de poder, expressas nas categorias um e dois, determinavam também (re)criações diferenciadas do mundo mítico e ritualístico.[13] Enquanto os reinos do grupo um apoiavam a história mítica de Oyo, seguindo a tradição ritual de Sango[14] e participando da "festa de beere", os reinos do grupo dois valorizavam a festa anual de Oduduwa, em Ife, e a tradição de Ifa, cujo altar principal se encontrava nessa cidade.[15]

As tensões constantes causadas pela luta por poder, que levaram até a combates entre reinos iorubanos, certamente contribuíram para que não se afirmasse um sentimento de solidariedade mais amplo. Como conseqüência, os iorubás sentiam-se em primeiro lugar ligados a determinada cidade – que era o local das feiras periódicas. A flexibilidade do jogo político entre os reinos e dentro deles teve continuação no plano individual, e era justificada pela concepção cosmológica da construção dos fundamentos do poder (cf. abaixo a questão do *"big man"*, dos *orisa [òrìṣà]* e de *ase [àṣẹ]*). Essa dinâmica, que implicava também uma construção e percepção peculiar do "outro", remete-nos a uma questão mais ampla: a interpretação da idéia de igualdade e desigualdade, que, por sua vez, inclui a instituição da escravidão em terras africanas, especificamente entre os iorubás.

As minhas reflexões sobre a escravidão na África baseam-se sobretudo nos estudos do pesquisador canadense Paul Lovejoy.[16] Para esse autor, a escravidão é, em primeiro lugar, um meio de negar determinados direitos e privilégios a *outsiders*, com o objetivo de aproveitá-los para outros fins, sejam sociais e/ou econômicos e/ou políticos (Lovejoy, 1995, p. 2).[17] Para Lovejoy, como aliás também para Meillassoux, a violência é um elemento fundamental tanto para dar início à escravidão (guerra, roubo, *kidnapping*) como para mantê-la. Mesmo que a violência física não se manifestasse com freqüência no cotidiano, a ameaça constante do castigo por um ato de desobediência e a possibilidade de venda do escravo para fora (tráfico internacional) funcionavam, segundo esse cientista, como um meio de controle social.

---

[10] A maioria das versões locais da fundação de cidades e reinos diverge da tradição de Oyo (por exemplo: Ede, Egba, Ketu, Ijebu).

[11] Uma prática de legitimação de poder semelhante pode ser observada em terreiros de candomblé de São Paulo (sobretudo naqueles que procuram "reafricanizar" os rituais), cujas "mães(pais)-de-santo" estabelecem contatos diretos com sacerdotes na África, conseguindo com isso "passar por cima" do poder da "senioridade" dos terreiros baianos.

[12] A tensão política, que era perceptível entre os reinos, repetia-se nos vários reinos. Dessa maneira, um *oba* (rei) podia ser "rebaixado" a um "chefe" de uma cidade, e cidades subordinadas podiam ganhar importância política e conseguir sua "independência". Para isso, o "chefe" da cidade subordinada tinha de conseguir traçar sua ascendência até Oduduwa e justificar seu direito a uma "coroa de pérolas" (cf. Apter, 1992, p.22).

[13] Na concepção de Apter (1992, p.31), existem dois "campos rituais" (*"ritual fields"*) – um ligado a Ife, outro a Oyo – que enfatizam diferentes mitos e cultos, devido a diferentes políticas de aliança.

[14] Tido como *alafin* mítico, Sango teve seu culto principal em Oyo.

[15] Outro *orisa* que teve seu altar principal em Ife é Obatala. A história colhida em Oyo, por Johnson, segundo a qual os primeiros sacerdotes de Obatala eram "filhos de escravos", representa – segundo Apter (1992, p.30) – mais uma vez uma tentativa de diminuir a importância de Ife na luta pela hegemonia do poder.

[16] Sobre a questão da escravidão em África – incluindo as posições de autores como Davis, Miers & Kopytoff, Lloyd e Meillassoux –, cf. tb. cap. 1.

[17] Sabe-se que, em certos reinos islamizados, e inclusive no reino de Oyo, houve "escravos privilegiados" que ocupavam funções de poder e dispunham de considerável riqueza. Mas, mesmo nesses casos, existia, segundo Lovejoy (1981, p. 14), uma diferença clara entre o escravo e o *status* de "ser livre". Sabe-se que os descendentes de escravos são reconhecidos até hoje, e até certo ponto estigmatizados. Sobre a situação social dos ex-escravos de Ibadan, cf. Falola (1987, p.96).

Para Lovejoy (ib., p.15), há contradições inerentes à relação entre senhor e escravo que provêm de três características básicas da escravidão: o elemento de posse; a negação da liberdade (esta definida dentro de cada sociedade); e a manipulação da violência. Cada sociedade tem de resolver tais conflitos no "plano ideológico".[18] A existência de escravidão exige, portanto, a elaboração de um quadro conceitual que explique e legitime a dominação pelos senhores de escravos. Mas esse quadro, segundo Lovejoy (ib., p.15, 16), não determina a natureza da escravidão. Como as concepções ideológicas muitas vezes mascaram a importância econômica do escravo na organização do trabalho, Lovejoy (ib., p.25, 34) propõe analisar todo o contexto econômico, político e social para melhor compreender o uso do escravo na sociedade. Nesse sentido, critica Miers e Kopytoff por reproduzirem a "visão oficial" da sociedade. Acusa-os de não distinguirem entre a maneira como a sociedade percebia a instituição da escravidão e o tratamento "real" dos escravos, ou seja, entre ideologia e realidade, entre teoria e prática (ib., p.207).

Lovejoy (ib., p. 22) detecta, *grosso modo*, dois modelos de escravidão na África. Já muito antes da chegada do islão, existia na África Ocidental um tipo de escravidão para o qual Miller cunhou o termo *"lineage slavery"*.[19] Essa forma de escravidão baseava-se num modo de produção que estava intrinsecamente ligado às estruturas de linhagem.[20] Nessas sociedades, as diferenças entre os sexos e entre os grupos de idade constituíam as distinções sociais fundamentais. Os meios de produção e o acesso às mulheres eram controlados pelos mais velhos (ib., p.12). Os escravos cumpriam basicamente as mesmas funções (executavam as mesmas tarefas) que os membros da linhagem.[21] Nessas sociedades, não havia um ato formal de emancipação dos escravos. A integração caracterizava-se como um processo gradual de assimilação cultural. Mulheres jovens e crianças eram geralmente incorporadas com maior facilidade. Em muitos outros casos, porém, a plena incorporação podia demorar várias gerações, até que se apagasse lentamente a ancestralidade escrava da pessoa.

Enquanto na *lineage slavery* a escravidão pode ser considerada um fenômeno social marginal (*marginal feature*), nos reinos islamizados ela tendia a transformar-se num "componente essencial da produção" (*central institution*), completa Lovejoy (1995, p.3, 5). Segundo ele, inspirado nitidamente em concepções marxistas, quanto maior a estratificação política e econômica, tanto maior torna-se a exploração dos escravos e mais acentuada é a sua identificação como *outsiders* sociais. No "modelo islâmico" de escravidão, os escravos já produzem "mais-valia" – que os senhores podem reinvestir em guerras e/ou no comércio. Aqui o *outsider* não é mais identificado como "não parente". A inclusão e exclusão definem-se agora a partir de um critério religioso, baseado num dogma escrito.

Nos reinos islamizados, os escravos eram usados em grande número em plantações, mas também como soldados, no comércio, na burocracia do Estado e até no governo (mensageiros, eunucos etc.). Havia um limite claro entre livre e não-livre, que se expressava num ato formal de emancipação. Lovejoy (1981, p.24) enfatiza que a tradição islâmica definia também que filhos de concubinas eram considerados livres, e estas recebiam automaticamente a liberdade quando da morte de seu senhor. Não eram poucos os casos em que havia uma chance real de o escravo juntar dinheiro para comprar a "alforria". Era também relativamente comum o senhor libertar seus escravos um pouco antes de morrer, numa tentativa de levar a cabo os "mandamentos morais" do Alcorão referentes ao uso de escravos.

O discurso oficial, baseado no livro sagrado, justificava a escravidão exatamente com o argumento de converter os infiéis à verdadeira religião. A definição de quem era infiel e, portanto, de quem podia ser escravizado variava: era uma questão que suscitava longos debates e conflitos no mundo islamizado (cf. tb. o tratado *Mi'ráj*, escrito em 1615, por Ahmad Baba de Timbuktu contra a caça indiscriminada de escravos nos reinos islamizados da África Ocidental; cap. 1). 'Usmán dan Fodio, que iniciou uma *jihad* em 1804 – que levou à fundação do califado de Sokoto –, defendia a idéia de que qualquer tentativa de escravizar uma pessoa islamizada era injusta e deveria ser punida. Em contrapartida, certos *'ulamá* (muçulmanos letrados) insistiam que um verdadeiro muçulmano tinha de saber, no mínimo, recitar alguns textos sagrados, o que ampliava a margem de definição daqueles que podiam ser tidos como infiéis, ou seja, capturados e escravizados (ib., p.210, 211).

---

[18] Para aplicar o conceito de "ideologia" a sociedades pré-capitalistas, Lovejoy (ib., p.16) o define de forma ampla – como "sistema de idéias ligadas a questões sociais e políticas que justificam e legitimam a cultura". O autor enfatiza a existência de uma discrepância entre teoria e prática, entre representação e realidade, entre ideologia e infra-estrutura. Contrariamente à ortodoxia marxista, afirma que mudanças na realidade concreta (infra-estrutura) não implicam necessariamente uma transformação do discurso dominante de justificação e legitimação da escravidão (superestrutura).

[19] Isaacman e Isaacman usam o conceito *adopted dependency*.

[20] Sahlins chamou esse modo de produção de *domestic mode of production*; Rey usa o termo *lineage mode of production* (apud Lovejoy, 1981, p.21).

[21] Segundo Lovejoy (1881, p.22), no modelo *lineage slavery* os escravos constituíam apenas um grupo de dependentes, além de pessoas penhoradas, mulheres e grupos de jovens.

Não por acaso, argumenta Lovejoy (ib., p.28), as sociedades africanas que sofisticaram e expandiram o uso de escravos estavam ligadas às redes muçulmanas[22] de exportação de escravos e/ou ao tráfico triangular. "A África pôde ser integrada numa rede internacional de escravidão, porque as formas nativas de dependência pessoal permitiam a transferência de pessoas de um grupo social para outro". Segundo o autor, havia uma ligação estrutural (*structural link*) entre o uso doméstico e o fornecimento de escravos para uso externo (Lovejoy, 1995, p.21). Já na *lineage slavery*, havia o costume de pagar em pessoas dependentes. O fato de se vender escravos que não cumpriam com seus deveres indica a potencialidade de a *lineage slavery* ligar-se a outro "sistema" de escravidão, sem que isso altere radicalmente sua base de justificação.

Lovejoy demonstra que o avanço da islamização no interior do continente africano – baseado na divulgação de um texto sagrado –podia levar a uma transformação não apenas do modo de uso dos escravos, mas também do discurso sobre a escravidão. Na costa atlântica, os contatos com o mundo ocidental foram inicialmente "pontuais": Durante muito tempo, a intervenção européia limitou-se ao controle de alguns entrepostos litorâneos. As forças coloniais, cujo objetivo principal era a comercialização de mão-de-obra, buscavam atiçar os conflitos entre os reinos africanos, o que proporcionaria freqüentemente a centralização do poder e uma radicalização no uso interno de escravos. Mas, embora a escravidão em sociedades não islamizadas ligadas ao tráfico triangular tenha passado muitas vezes por processos que transformaram um fenômeno marginal (*marginal feature*) numa instituição importante (*important institution*), na maioria das vezes, argumenta Lovejoy, tal fato não afetou o "plano ideológico":[23] a escravidão continuava sendo interpretada no contexto de estruturas de linhagem, isto é, como modelo ideológico, denominado por Lovejoy (1995, p.19) e Miller de *lineage slavery*.

---

[22] Desde os séculos VII e VIII, os árabes promoveram *jihads* nas áreas ao sul do Saara e causaram a escravização de africanos. Calcula-se que do século VII até o século XX foram escravizados e levados ao mundo árabe, para servirem nas casas, em haréns ou como soldados, entre 11 e 14 milhões de africanos (cf. Gordon, 1989, IX, p.13). Esse número corresponde mais ou menos à quantidade de escravos vendidos em *todo* o tráfico triangular.

[23] Lovejoy (1995, p.19) demonstra que as sociedades africanas diretamente ligadas ao tráfico triangular não assimilaram argumentos dos discursos europeus que visavam justificar a escravidão: *"The strinking difference was the remarkable absence of foreign influence on the ideological plane. There was almost no internalization of European attitudes towards slavery, as Islamic theories and practices had been adopted elsewhere. The impact of the market did effect some changes that can be traced to European influence, but this factor operated more on the economic level than in the realm of ideology. Slavery continued to be conceived of in terms of kinship, even as slaves were assigned new tasks"*.

O historiador norte-americano Thornton discordaria da análise apresentada por Lovejoy segundo a qual foram sobretudo as intervenções de fora (muçulmana, européia) que teriam desvirtuado a característica originária da escravidão local ("tese da transformação"). Thornton não apenas mostrou que os europeus precisavam manter boas relações com as autoridades locais para poder fixar-se no litoral, mas também procurou provar que, em muitas situações, as elites locais conseguiam controlar o comércio, inclusive, de escravos.[24]

De qualquer forma, Thornton, como outros pesquisadores, chama também a atenção para o fato de que, em muitas regiões da África, o "fator poder" estava tradicionalmente ligado ao controle sobre pessoas. Uma vez que não existia propriedade privada de terra, que, aliás, era abundante, os africanos não disputavam – como na Europa – terras, mas muito mais o apoio de pessoas. Aumentar o número de pessoas pertencentes ou agregadas à linhagem era uma maneira de aumentar a força de trabalho. E é nesse sentido que, o escravo tornou-se uma forma comum de investimento (cf. Thornton, 2004, p.140; cf. Costa e Silva, 2002, p.98). Analisa Costa e Silva (ib., p.90): "Sendo os escravos o meio mais fácil e rápido de aumentar o volume de mão-de-obra, a obtenção deles tornou-se a principal, se não a única via para apressar o enriquecimento de um chefe de família, de linhagem ou de aldeia e singularizá-lo entre os seus pares. E também para fortalecê-lo politicamente".

Não se sabe a origem exata da escravidão entre os iorubás, mas tudo indica que ela começou com uma espécie de *lineage slavery*. E que os primeiros contatos com o islamismo, que começava a se aproximar pelo norte,[25] e sobretudo as atividades dos "traficantes de negros" no litoral tiveram reflexos sociais relevantes: contribuíram para transformar a escravidão numa instituição social e econômica central. A ascensão e expansão de Oyo, a partir do final do século XVII, estavam diretamente ligadas ao desenvolvimento do tráfico triangular,[26] que, juntamente com a centralização de poder, fomentava a diversificação de funções sociais, inclusive dos escravos. Os relatos do século XIX (os missionários Johnson e Crowther, por exemplo) demonstram claramente que o uso de escravos desenvolvido em Oyo era comparável à escravidão do "modelo islâmico".

---

[24] Segundo Thornton, os europeus não tinham o poder militar para obrigar as elites ao intercâmbio com eles. Ao analisar exemplos históricos (por exemplo, na intervenção dos portugueses no Congo), o autor insiste em argumentar que as elites africanas controlavam, em grande parte, e o tempo todo, a venda dos escravos (inclusive, em boa medida, a formação dos seus preços). Thornton (2004, p.152) chega à seguinte conclusão: "Pode-se, portanto, concluir que o comércio atlântico de escravos e a participação da África tinham sólidas origens nas sociedades e sistemas legais africanos. A instituição da escravatura era disseminada na África e aceita em todas as regiões exportadoras, e a captura, a compra, o transporte e a venda de escravos eram circunstâncias normais (*regular feature*) na sociedade africana. A organização social preexistente foi, assim, muito mais responsável do que qualquer força externa para o desenvolvimento do comércio atlântico de escravos". Sobre as diferentes abordagens da "escravidão africana", cf. Deutsch, 1997.

[25] As opiniões sobre o primeiro contato com o mundo islâmico divergem: há quem diga ('Abd Allah al-'Iluri) que os primeiros negociantes muçulmanos tenham chegado em territórios iorubanos já no século XIV; outros afirmam que foi no século XV; outros referem-se ainda ao século XVI. Sabe-se que no século XVII já havia pequenos grupos de muçulmanos nos vários reinos iorubanos, que viviam como negociantes, letrados ou eram escravos (cf. Clarke, 1984, p.106). Na revolta de 1817 a 1820 contra o *alafin*, que iniciou a decadência e a destruição de

O que diferenciava a escravidão exercida em Oyo da de "tipo islâmico" era o plano ideológico, que continuava a seguir o modelo da *lineage slavery*. *Eru* em iorubá quer dizer "escravo" e referia-se aos mais variados tipos de escravos existentes na sociedade iorubana do século XIX. Além da utilização de escravos nos *compounds* – considerada a forma mais antiga de escravidão –, havia escravos exercendo funções administrativas, militares, e, sobretudo a partir da segunda metade do século XIX, passou-se a usá-los também cada vez mais em grandes plantações (cf. Agiri, 1981, p.131).[27] Um elemento importante para a sustentação do poder dos *oba* (reis) locais e principalmente do *alafin* de Oyo[28] eram os "escravos privilegiados", às vezes portadores de títulos importantes.

Oyo (por volta de 1835), o comandante do exército imperial, Afonjá, apoiou-se em escravos *hauçás* (desde o século XIV sob a influência do islão) e em alguns grupos iorubanos islamizados. Afonjá obrigou o *alafin* a suicidar-se, fez uma aliança com o líder dos *fulanis*, Alimi, e declarou independente a província de Ilorin, que atrairia muitos grupos islamizados (*fulanis*, *hauçás* e iorubás) e transformar-se-ia num emirado, ou seja, numa parte integrante do califado de Sokoto. A maior parte da sua população era iorubá, com exceção dos negociantes e da aristocracia. Não apenas o uso, mas também a justificativa ideológica da escravidão assemelhava-se às outras regiões do califado de Sokoto, o que levou Lovejoy (1981, p.137) a concluir que em Ilorin houve "um colapso virtual da concepção iorubana tradicional de escravidão e a substituição por um quadro islâmico".

[26] Manning calcula que na chamada Costa de Escravos (uma região controlada pelo reino de Oyo) cerca de 1,5 milhões de escravos foram vendidos no período que vai do final do século XVII até o início do século XIX. A maioria deles foi capturada em guerras e assaltos, ou constituía uma forma de tributo pago por outros grupos iorubanos, tais como aqueles de Ijesa, Ekiti e Akoko, ou ainda provinha de outros reinos não iorubanos tributários de Oyo (*baribas, hauçás, nupes*) (apud Agiri, 1981, p.124).

[27] A pressão da Inglaterra para pôr fim à venda de escravos para o tráfico triangular fez com que mais e mais escravos fossem usados na produção de óleo de palmeira, destinado menos ao consumo interno do que à exportação. As cifras de exportação subiram de mil toneladas de óleo em 1860 para 5 mil toneladas no final de 1880 (Agiri, 1981, p.125).

[28] Na concepção iorubana, a sacralidade do *oba* (rei) derivava do seu poder de garantir a prosperidade da terra e de seu povo. Caso o "conselho dos anciãos" considerasse que ele havia falhado em seu dever, ele podia ser obrigado a se matar. O oba concedia títulos, determinava o uso das terras e declarava a guerra; todas as decisões eram proclamadas em nome do rei. Mas, de

A ausência de laços de parentesco, fator que fundamentava o *status* de escravo, caracterizava a posição social extremamente ambígua dos "escravos privilegiados". Ela pode ser caracterizada por uma confluência de dois tipos de relação social: a exploração de um ser humano e a dependência e confiança mútuas entre duas pessoas. Segundo Agiri (1981, p.129), os filhos desses escravos continuavam na posição do pai, o que assegurava automaticamente a formação de um corpo administrativo do reino.[29] Meillassoux (1989, p.184) demonstrou ainda que a vida dos escravos de palácio dependia literalmente do "sucesso" do rei, uma vez que freqüentemente as mulheres e os escravos eram escolhidos para acompanhar o *oba* na morte.[30]

---

fato, havia vários mecanismos de controle do poder. Todas as medidas eram debatidas com o "conselho dos anciãos" e precisavam ser confirmadas pelos sacerdotes, de maneira que o rei dificilmente chegava a impor algo sem o apoio ativo de outros "homens fortes" – personagens politicamente influentes. O rei era ao mesmo tempo venerado e temido. Segundo Makarius, o rompimento de dois tabus essenciais – incesto e assassinato de membros clânicos – fundamentava a força da figura do *oba*. O *alafin* de Oyo era concebido como descendente de Sango, filho mitológico de um relacionamento incestuoso entre Ourangan e Iemanjá. Frobenius e Le Hérissé descreveram a existência de casamentos de reis com suas irmãs entre os iorubás e *fons*. Segundo Makarius (1970, p.679), os assassinatos de familiares quando da investidura do *oba* devem ser entendidos também neste contexto: não só eliminavam possíveis rivais, mas tinham ainda a função de demonstrar o seu poder. O poder do *oba* podia trazer benefícios assim como danos para a comunidade. Makarius (ib., p.694) explica a "morte ritual" a partir dessa força ambígua do rei: quando se julgava que o rompimento do tabu cometido pelo "rei" não se justificava mais – quando a "face perigosa" começava a pesar mais que a "face protetora" –, o *oba* tinha de morrer para não pôr em risco a ordem social. Houve vários casos históricos: no século XVIII, por exemplo, o "*bashorun*" Gaha (chefe do conselho dos anciãos de Oyo) mandou matar quatro *obas* antes de ser morto a mando do quinto (cf. Smith, 1988, p.38).

[29] As funções exercidas pelos escravos do palácio, frisa Agiri (1981, p.129), conferiam honra e privilégios sociais. Argumenta que até alguns iorubás livres se ofereceram voluntariamente para assumir essa função. Agiri menciona ainda a existência de "escravos privilegiados" em funções religiosas. "Escravos privilegiados" que trabalhavam como supervisores do comércio ou das plantações, ou como coletores de impostos, tinham, segundo Falola (1987, p.99, 100), uma certa facilidade de juntar uma quantidade razoável de riquezas. Segundo o autor, esses escravos supervisores eram especialmente temidos pelos escravos comuns. Agiri (1981, p.130) comenta também a existência de iorubás livres que se puseram por vontade própria numa posição de dependência a um "rei". Eram também chamados de *eru*. Tinham de cumprir determinadas tarefas para o seu senhor, mas podiam – se quisessem – transferir livremente sua lealdade para outro senhor.

[30] No palácio de Oyo viviam também três eunucos. Estes cumpriam papéis de grande importância política, pois "representavam", "assumiam" o lugar do rei em determinadas situações: o "primeiro eunuco" substituía o *oba* em assuntos jurídicos; o "segundo" assumia as funções religiosas; o "terceiro" usava até as jóias do *oba* para atender "visitas nobres" durante cerimônias públicas (cf. Meillassoux, 1989, p.195). Por intermédio dos eunucos, o rei conseguia afastar parentes ávidos em derrubá-lo. O rei ainda dependia dos eunucos, pois eles controlavam, em boa parte, o fluxo de informações. Segundo Meillassoux, os eunucos de Oyo tinham o poder

Havia também muitos escravos integrados ao exército. Enquanto os soldados livres tinham de entregar ao rei apenas determinado número dos prisioneiros capturados na guerra, podendo dispor dos outros, o soldado escravo era obrigado a dar todo o despojo ao seu senhor. Se o escravo conseguisse conquistar a confiança do senhor, podia começar a acumular bens e um dia – talvez, com o consentimento do senhor – ganhar a liberdade. Com a produção de óleo de palmeira para exportação, o uso de escravos em massa na agricultura tornou-se comum. Estes viviam fora das grandes cidades, em pequenos lugarejos ao lado das plantações (Agiri, 1981, p.134). A situação de vida dos soldados escravos e dos escravos agrícolas certamente não era comparável à vida dos "escravos privilegiados", que, muitas vezes, possuíam também escravos, ressalta Falola (1987, p.98). A exploração dessas duas categorias de escravos acirrava-se à medida que crescia a militarização dos reinos[31] – depois da queda de Oyo[32] – e aumentava a exportação de óleo de palmeira, incentivada pelos reinos iorubanos.

Com base em entrevistas de ex-escravos domésticos de Ibadan, Falola opõe-se a interpretações de autores como Oroge, Miers e Kopytoff, para quem dentro dos *compounds* os escravos eram tratados como "familiares" (ib., p.101). Segundo Falola, a maioria dos escravos evitava entrar em conflito com o senhor para não correr o risco de ser vendida ao tráfico internacional e manter a esperança de um dia talvez conseguir a liberdade. Obediência e bom trabalho eram as precondições para melhorar a situação de um escravo. Ascender ao *status* de "escravo privilegiado" – que, segundo Falola (ib., p.107), interagia com os outros escravos como se fosse um senhor livre – podia ser até mesmo um "objetivo de vida". Esse autor enfatiza as diferenças sociais que existiam em Ibadan e lhe opõe "sociedades menos abertas" ("less open"), com menos possibilidades de ascensão, em que o modo de vida do escravo não se distinguia tanto do modo de vida dos homens livres. Lembra também que, na cidade de Ibadan do século XX, a escravidão continua sendo socialmente estigmatizada. O próprio autor também enfrentou dificuldades em achar pessoas que admitissem falar sobre seu passado escravo. Todos os entrevistados diziam que ansiavam ser libertos (ib., p.96). Ele cita um *oriki [oríkì]* dedicado ao líder de Ibadan, entre 1871 e 1885, que não apenas sublinha o poder de Sanusi, mas expressa também o desprezo à população escrava:

Sanusi oko won nile oko won loko
Eru jeje oko onile oko alejo
o leru bi egbe baba e
Ohun to wu Sanusi lo le feru e se
O le fagbari adora memu.

Sanusi o corajoso,
O temível que pode perturbar qualquer um
Ele possui um número de escravos tal como os iguais de seu pai
Ele pode mandar e desmandar nos seus escravos
Ele pode usar os crânios de cinqüenta deles para tomar vinho
de palmeira (apud Falola, 1987, p.102; trad. do inglês pelo autor)

Além de escravos, havia entre os iorubás uma instituição social que se chamava *iwofa [ìwòfà]*, cujo surgimento se relaciona, segundo Oroge (1985, p.75), com o início de uma economia monetarizada.[33] Para conseguir um empréstimo ou cobrir uma dívida, uma pessoa podia "dar" um parente (por exemplo, um filho) – ou ela própria – como "penhor".[34] Normalmente, um adulto penhora-

---

de cooptar outros servos. Eles chegavam até a influenciar a escolha do sucessor do *oba* (ib., p.196). Oyo dispunha também de mensageiros: os *ilari* eram responsáveis pela representação do *oba* junto a outros reinos. Era obrigação de cada *compound* colocar um homem do seu grupo à disposição do *oba*. Quando, porém, um *oba* não conseguia convencer os "súditos", podia acontecer que alguns *compounds* se negassem a enviar representantes para a corte. Reis fortes contavam com mais de cem "ilari" ("meias-cabeças") de ambos os sexos. No final do século XVIII, parece que o *alafin* de Oyo mantinha, durante certas épocas, "mensageiros" no "reino" de Danxome para supervisionar o recolhimento de tributos; eles informavam também o *alafin* de todos os sucessos militares dos *fons*, o que permitia a Oyo exigir a sua parte dos despojos. Provavelmente por influência dos iorubás, os *fons* adotaram também a prática de raspar uma das metades da cabeça dos mensageiros (*wensangun*), o que os prevenia de detenções arbitrárias durante suas viagens (Smith, 1989, p.10, 12).

[31] Guerreiros poderosos conseguiram acumular despojos valiosos e um grande número de escravos que podiam servir como base para reivindicar aumento de poder. Houve casos em que "chefes de guerra" poderosos (Eshubiyi, por exemplo) chegaram a se autodeclarar *oba* (cf. Apter, 1992, p.88).

[32] As guerras constantes provocaram uma militarização das sociedades na região. Estrategistas de guerra (*warchiefs*) que organizavam grandes exércitos ganharam cada vez mais poder. Novos centros políticos surgiram. Depois da destruição de Oyo, o "chefe de guerra" Atiba renomeou a cidade Ago-Oja de Oyo (New Oyo). Foram construídas cidades fortificadas como Ijebu, Abeokuta e também Ibadan (cf. Agiri, 1981, p.125, 132). Esta, fundada em 1829, inicialmente como acampamento de guerra, deveria se transformar rapidamente na cidade-Estado mais poderosa dos iorubás. A partir de 1840, estabeleceu-se uma espécie de reino nos moldes do "império de Oyo". Dispunha também da maior concentração de escravos da época (em terras iorubanas). Falola (1987, p.96, 97) cita um observador (Hinderer) que afirmava haver, em 1859, mais escravos do que homens livres em Ibadan.

[33] Sabe-se que o uso de *cowries* (búzios) como meio de pagamento (moeda), no reino do Benin, remonta a tempos anteriores à chegada dos portugueses, e deve ter sido introduzido em terras iorubanas antes do final do século XV (cf. Oroge, 1985, p.75, 100).

[34] Se a dívida não fosse paga, a pessoa penhorada podia ser vendida como escravo (ib., 1985, p.86).

do prestava alguns serviços determinados para o credor em alguns dias da semana até que a dívida estivesse quitada. Uma criança penhorada costumava mudar-se para a casa do credor, onde executava tarefas, recebia comida e podia contar com a proteção do dono da casa, ressalta Agiri (1981, p.130, 131).[35]

A razão de dar alguém como penhor era sempre, de uma ou outra maneira, a "falta" de *cowries* (búzios). Para promover cultos religiosos específicos – festivais anuais da cidade, iniciação, rituais de purificação etc. –, exigiam-se pagamentos por vezes muito altos. Oroge demonstra que a instituição do *iwofa* se expandiu a partir das tentativas inglesas de reprimir a escravidão. Como a implantação do trabalho assalariado enfrentava dificuldades,[36] o sistema de *iwofa* transformou-se, à parte a escravidão doméstica,[37] na única fonte fornecedora de mão-de-obra fora dos laços familiares. Em 1909, o *baale* de Ibadan afirmou que "seria difícil encontrar um *compound* na cidade no qual não houvesse uma pessoa penhorada. Ele estimou o número dos *iwofa* na urbe em mais ou menos dez mil, de acordo com Oroge (1985, p.96, 99), que também cita alguns casos de *iwofa* ainda nos anos 1940. E, embora as primeiras proibições já tivessem sido feitas pelo poder colonial britânico em 1899, supeita-se que no interior do país existam ainda hoje "sobrevivências" desta instituição.

A dinâmica peculiar descrita – tanto no caso da (re)interpretação das relações entre os reinos como nos processos de inclusão e exclusão que caracterizavam o *status* de escravo – pode ser observada também no plano do poder individual. Veremos que ela se baseava numa visão específica do mundo, ou seja, "espelhava-se" numa concepção cosmológica cujos elementos fundamentais são os *orisa* (*òrìṣà*) e a força (poder) *ase* (*àṣẹ*). Em cada reino existiam cargos políticos (títulos) que, de certa forma, correspondiam ao exercício de competências específicas dentro de uma hierarquia estabelecida. O "modelo iorubano formal" inclui o cargo de um *oba* (rei), um conselho de anciãos (*iwarefa*), os líderes das linhagens (*baale*), além das sociedades secretas – tais como *ogboni*, *oro* e *egungun* –[38] e de sacerdotes também politicamente influentes, como os *babalawo*.

---

[35] Em situações difíceis (falta de comida), pais pobres justificavam o fato de penhorar um filho pelas circunstâncias melhores em que esse filho estaria ao viver na casa de uma pessoa rica. Crianças penhoradas podiam também ser recrutadas para tropas específicas (mirins), fato que ocorreu sobretudo no reino de Ibadan – onde os meninos de guerra (*baba-ni-nma-sa*) recebiam um uniforme vermelho –, na segunda metade do século XIX (cf. Oroge, 1985, p.78-80).

[36] Oroge (ib., p.93) cita um pastor que trabalhava entre os iorubás: *"The simple name 'laborer' is very odious to the people"*. Agiri (1981, p.140, 141) reproduz um depoimento (Henry Robbin em conversa com o reverendo J. Johnson, em 1879) que comenta a oposição das autoridades de Egba contra a abolição: *"[They] would rather go farther away into the interior with such slaves that they can take away with them than to remain in the country without them"*.

[37] De acordo com Oroge (1985, p.86-93), num primeiro momento, os ingleses iniciaram uma luta radical contra todas as "formas de dependência" – incluindo a "escravidão doméstica" e *iwofa*. Diante das resistências locais, eles recuaram. Chegaram a aproveitar-se do sistema de *iwofa* para fins missionários, catequizando as pessoas dadas como penhor. A escravidão doméstica não conseguiu ser extinta totalmente até os anos 1920.

Uma vez que, em casos extremos de discordância, os titulares do conselho de anciãos, do *ogboni* e o *babalawo* podiam até depor o *oba*, este tinha de procurar o consenso com esses homens fortes. Por outro lado, o *oba* tinha a oportunidade de aproveitar-se da sua função de mediador para assegurar e aumentar seu poder. Num momento de conflito entre os anciãos, que eram também os líderes dos bairros da cidade, era-lhe possível fortalecer a posição de um dos lados. Ele podia até nomear novos *chiefs* (chefes) ou reordenar a importância dos títulos honoríficos dos anciãos. Em teoria, essa tarefa cabia exclusivamente ao *oba*. Na prática, ele precisava do apoio do *iwarefa*. Se os interesses do rei não respeitassem a manutenção de certo equilíbrio na constelação de poder entre os homens fortes, o *oba* corria o risco de causar uma cisão em seu reino ou até de ser deposto. Meillassoux (1989, p.177) e Smith (1988, p.38) observam que um grupo descontente podia simplesmente deixar o reino; ou os homens fortes (conselho de anciãos, *ogboni*, os sacerdotes poderosos) podiam decidir matá-lo; ou ainda juntar-se para obrigá-lo a se suicidar.

Esse jogo de poder repetia-se no plano dos bairros. Aqui o conflito de interesses e a disputa por aumento de influência política eram canalizados pelos líderes das linhagens (*baale*)[39] e intermediados pelos "anciãos" que representavam o bairro no conselho *iwarefa*.[40] Os grupos de idade uniam pessoas de *lineages* diferentes, contrabalançando, assim, as forças fissionais intrínsecas à estrutura de linhagens.

---

[38] A "sociedade secreta" *ogboni*, que cultuava o deus da terra *"onile"*, tinha ligações diretas com os *babalawo*. Dispunha de força política e jurídica considerável (cf. Morton-William, 1964, p.248-253). Os membros desse grupo, escolhidos por critérios de sabedoria, idade e comportamento social, castigavam especialmente o derramamento de sangue. O culto tinha uma grande importância no reino de Egba e deve ter chegado tardiamente a Oyo, onde assumiu o papel de intermediação entre o *"oyo mesi"* (conselho dos anciãos) e o palácio real. Frobenius (1982, p.184) via na organização *ogboni* "a entidade social que realmente governava o Estado iorubano", uma vez que assumia funções políticas e jurídicas. Segundo Morton-William (ib., p.255, 256), a fonte de pressão social, exercida tanto pelo culto *oro* – que perseguia "feiticeiros" e "bruxas" – como pelo culto dos *egungun* – que se dedicava aos espíritos dos mortos – advinha da habilidade em manipular o sentimento de temor da população. As sociedades de *oro* e aquelas de *egungun* eram reservadas exclusivamente a homens; apenas no culto *ogboni* havia também algumas mulheres iniciadas (*erelu*) (ib., 369). As três entidades tinham uma dimensão social importante, no sentido de manter o corpo social coeso.

[39] Diferentemente dos *oba*, os *baale* não podiam ser depostos. Um *baale* com grande prestígio podia adquirir um título de chefia na cidade.

[40] Apenas em casos muito graves, conflitos entre *lineages* eram levados ao palácio para ser tratados pelo *oba*.

Em princípio, os títulos políticos que conferiam poderes específicos a uma pessoa estavam ligados a determinadas linhagens. O ordenamento (*ranking*) desses títulos era, porém, objeto de disputas constantes. Barber (1989, p.148, 149) relata que em Okuku (região de Osun), "entre 1800 e o presente, a ordem de precedência dos três chefes mais velhos e importantes foi modificada pelo menos três vezes". Houve casos em que títulos menores foram "convertidos" em títulos ligados à função de *baale*, completa Barber (ib., p.151). Conforme Apter (1992, p.88), noutros casos, os *warchiefs* (chefes de guerra) poderosos conseguiram assumir o título de *oba*.

Apter (ib., p.88) comenta que até em um mesmo grupo local a importância política atribuída aos títulos podia variar. Constatou, em suas pesquisas recentes em Ayede (região de Ekiti), que o ordenamento dos títulos dado pela maioria dos entrevistados divergia da "versão oficial" do palácio. A força política impositiva do "título formal" variava também em diferentes regiões e épocas. Tudo indica que a complexidade da organização social do reino de Oyo favoreceu a formação de um corpo de títulos políticos um pouco mais estável, enquanto nos reinos altamente militarizados, que surgiram depois da destruição de Oyo (sobretudo Ibadan), desenvolveu-se uma dinâmica bastante acentuada na criação e reformulação de títulos (cf. Barber, 1989, p.147).

No fundo, a precondição para um homem iorubá conquistar e defender um título valorizado sempre foi a sua capacidade de juntar pessoas que o apoiassem. Um título conquistado fortalecia o poder político do sujeito, uma vez que atraía seguidores. O título, porém, não era garantia de sucesso político. O fenômeno do *big man*[41] demonstra que com riqueza (doações de bens) e qualidades de liderança política (promessas de proteção) podia-se conquistar o apoio popular e, dessa forma, relativizar "princípios formais", como o pertencimento a uma determinada linhagem e o critério da "senioridade". Habilidade em políticas de aliança e de casamento e em redefinições de genealogias tornaram possível que homens, e até mulheres, que não tinham uma ascendência formalmente "adequada" alcançassem altas funções na sociedade. A partir da instalação de um grande *compound*, os *big men* podiam "fundar" um novo grupo de descendência. Apter (1992, p.90) destaca que o fato de o *big man* atrair pessoas pertencentes a linhagens de menor influência política gerava perigo para o equilíbrio de um bairro, e até de toda uma cidade.[42]

Em muitos casos, os reis ofereciam funções aos *big men* porque sabiam que o exercício de um "cargo formal" integraria a pessoa numa espécie de rede de controle supervisionada pelo *oba* e pelos anciãos da cidade. Em alguns casos, os *big men* recusavam a oferta, preferindo confiar exclusivamente nas suas habilidades políticas de assegurar o reconhecimento popular. Apter (ib., p.89) relata que, como a base formal do poder do *big man* era muitas vezes bastante frágil e como sua posição de poder fomentava sentimentos de inveja, a "carreira" de um *big man* podia ser bruscamente encerrada.[43] Em outros casos, um *big man* transformava-se num *chief*, aceitando um "título formal", fato que demonstra, no fundo, que entre os iorubás o limite entre *big manship* e "posições de poder formais" era muito fluido. A autoridade política não era simplesmente dada ou imposta – não se baseava no atributo de um título –, e sim constantemente construída, negociada e reconstruída pelos atores sociais (ib., p.93, 94).[44]

---

[41] Com base na tradição oral (*oriki*), Barber (1989, p.147) argumenta que o fenômeno do *big man* constitui um elemento muito antigo da "cultura iorubana", o qual teve seu apogeu no século XIX.

[42] Quanto maior a riqueza e o poder de uma pessoa, tanto mais benefícios e maior proteção um seguidor podia esperar (e cobrar) dela. Barber (ib., p.151) observa que, paralelamente ao sistema de *iwofa*, era comum em Okuku parentes de um homem bem-sucedido mandarem um ou mais filhos para morar com ele, "a fim de gozarem dos benefícios de uma casa grande e próspera". Alguns seguidores faziam visitas regulares, outros hospedavam-se no *compound*, tornando-se *"ore debi"* ("amigos se tornam da família") – o que demonstra que, no jogo de poder, ocorriam também manipulações dos laços de parentesco. Um ditado iorubano expressa a concepção, ou melhor, a expectativa popular da relação entre ricos e pobres:

– *"Nitori egbon/Ni Olorun se da aburo dada/Nitori aburo/Ni Olorun se da egbon dada/Nitori talaka/Ni Olorun se da olowo."*

– *"For the sake of the elder brother/God caused the younger to be well-off/For the sake of the younger/God caused the elder to be well-off/And for the sake of the poor /God created rich people"* (apud Adewale, 1993, p.25).

[43] As mesmas características tidas como precondições para alguém se transformar numa pessoa poderosa, comenta Barber (1989, p.147), são também citadas como causa da ruína do *big man*.

[44] As pesquisas de Lloyd revelam que ainda hoje os iorubás normalmente não tematizam ou problematizam a diferença de riqueza e poder como uma questão de "falta de igualdade" ou "injustiça". Segundo Lloyd (1974, p.140), a palavra *dogba* ("igual") é usada socialmente para referir-se a pessoas da mesma idade, alunos da mesma turma etc. Raramente, contudo, para descrever pessoas dotadas do mesmo poder ou da mesma riqueza. Quando se pergunta a um iorubá sobre as diferenças mais acentuadas que existem entre eles, a resposta geralmente indica variações "étnicas" (dialetos, culinária) entre pessoas provenientes de diferentes regiões. Pela sua experiência de vida, porém, os iorubás sabem muito bem que poder e riqueza podem aumentar e diminuir ao longo do tempo, e explicam esse fenômeno a partir de suas concepções cosmológicas. Indagados especificamente sobre a origem das diferenças de poder e riqueza, um terço dos entrevistados por Lloyd (ib., p.142) explicou as desigualdades como algo dado pela natureza. Uma porcentagem maior ainda ligou a questão a forças divinas. Muitos entrevistados de ambos os grupos recorreram à analogia dos dedos da mão: a natureza – ou

Essa concepção de poder justificava-se "cosmologicamente" (teológico-filosoficamente). Na tradição iorubana, o *aye* era tido como o mundo espelhado do *orun*, ou seja, o mundo dos homens tinha sua correspondência na esfera das divindades (*orisa*). O "jogo de poder" entre os homens podia ser comparado, no fundo, à reciprocidade que caracterizava o relacionamento entre o indivíduo e o seu *orisa* pessoal.[45] O adepto recebia *ase* (força, poder) de seu *orisa* somente depois de ter cumprido todos os seus deveres; o *orisa*, por sua vez, comprovava sua eficácia atraindo devotos, o que fundamentava sua força e sua existência. O fortalecimento com *ase* se dava por meio do relacionamento individual com o *orisa*. De maneira semelhante, o sucesso pessoal no cotidiano dependia, em boa parte, das ligações que o indivíduo conseguia estabelecer com personalidades poderosas.

As divindades iorubanas podem ser concebidas como ancestrais, "heróis culturais", como *big men* e/ou como forças da natureza. Apter (1992, p.152) enxerga a concepção do *orisa* a partir de um quadro de *cluster*: isso significa que não obrigatoriamente todas as características anteriormente citadas, mas algumas e, no mínimo, uma delas é (são) encontrada(s) em cada um dos *orisa*. As divindades recordam figuras arquetípicas. Nunca apresentam características exclusivamente positivas ou negativas. Sua essência revela-se em inúmeras lendas. Tais descrições podem construir diferentes imagens (nem sempre coerentes entre si) de determinado *orisa*.

Deus – criou-os com tamanhos desiguais. Segundo Agiri (1981, p.128), os iorubás costumam recorrer a essa mesma analogia para "consolar" uma pessoa que, durante muito tempo, procura sem êxito melhorar sua situação.

Na tradição iorubana, a importância conferida ao sobrenatural na questão da mobilidade social de um indivíduo e a idéia de que o ser humano é "arquiteto" de seu próprio destino não são obrigatoriamente concepções excludentes (cf. tb. a concepção de *orisa* e *ase*). Pode-se afirmar que, dentro da visão iorubana tradicional, poder e riqueza eram concebidos, em primeiro lugar, como uma propriedade de algo ou alguém, uma expressão de uma força natural (= divina). Isso fazia com que os iorubás enfatizassem mais a qualidade dinâmico-processual intrínseca à "construção" do poder (riqueza) – já que, para eles, é este elemento que constitui a essência do fenômeno –, e não se preocupassem tanto em comentar um dos seus resultados momentâneos.

[45] Com base em seus estudos recentes, Barber (1989, p.166) faz a seguinte comparação: o devoto exerce no mínimo um papel tão ativo ao "firmar um 'orisa'" quanto o seguidor ao apoiar um *big man*. A autora cita o caso de uma mulher que ameaça Sango, dizendo que se dedicaria a outro *orisa* ou se converteria ao cristianismo, caso este não a ajudasse. A relação dinâmica entre indivíduo e *orisa* pode explicar talvez por que na diáspora sobreviveu apenas um pequeno número dos *orisa* africanos. Bastide (1985, p.97) já chamava a atenção para o fato de que no contexto urbano brasileiro "perderam-se" as divindades agrárias (por exemplo Oko), enquanto as divindades que representam luta e justiça (Ogun, Xangô) ganharam grande importância. É também interessante o fato de que o caçador Oxóssi acha-se entre os "orixás" mais divulgados no Brasil, enquanto parece já ser quase desconhecido na África.

Os mitos falam de histórias de amor e de brigas entre os *orisa*. Atos de violência e crueldade cometidos pelo *orisa*, sem sofrer nenhuma punição, servem para exemplificar o seu poder. Poder que os adeptos procuram na relação com a sua divindade. Os *orisa* também transgridem "normas" e rompem tabus. Dessa forma, não apenas o mundo das divindades, mas também a vida no *aye* ganha sua dinâmica.[46] As muitas histórias mitológicas oferecem um leque enorme de respostas e dicas para os "mortais". Estas são lembradas e evocadas, de forma seletiva, para comentar ou justificar algum acontecimento específico do cotidiano. Assim, as lendas servem também como "referências interpretativas" do mundo iorubano.

Na vida cotidiana, os iorubás não dependiam de um especialista ritual para se dedicar às suas divindades. Cada *compound* dispunha de um santuário doméstico, onde cada membro da família podia entrar – individualmente – em contato com seu *orisa*. Ao analisar a sociedade iorubana do século XIX, Peel traça uma linha divisória entre cultos domésticos liderados predominantemente por mulheres e o culto de Ifa, que era domínio de homens.[47] Enquanto o culto de Ifa é diretamente associado à divindade criadora Olodumare e ao velho centro de poder Ife, a veneração dos *orisa* podia ocorrer sem referência direta ao "deus supremo".

Segundo Peel (1990, p.342-345), Ifa tendia a ser um culto hegemônico, uma vez que os *babalawo* (sacerdotes de Ifa e guardiães supremos dos segredos religiosos) eram profissionais a serviço do *oba*.[48] Recorria-se ao oráculo de Ifa, em primeiro lugar, para abordar assuntos que diziam respeito a toda comunidade, enquanto o oráculo dos cauris, em mãos de sacerdotisas não profissionais, eram usados sobretudo para resolver questões individuais. Barber (1989, p.153, 155) relata que as pessoas comuns que organizavam os cultos de *orisa* de forma descentralizada tinham muitas vezes apenas uma visão parcial da cosmologia, que se referia sobretudo às práticas religiosas domésticas. Guardiães supremos dos segredos religiosos eram os *babalawo*.

Pode-se afirmar, que o "esquema de funcionamento" do mundo dos *orisa* é praticamente idêntico em todos os reinos iorubanos (Apter, 1992, p.152, 153).[49]

---

[46] O rompimento de um tabu (*eewo*) pode ser considerado até parte constitutiva do sistema cosmológico-cultural, uma vez que sempre existe (cria-se) uma resposta (via consulta do oráculo de Ifa – *opele-ifa* – ou dos 16 cauris – *erindilogun*, e outros rituais) para tal situação.

[47] Orunmila – que "personifica" Ifa – é a única divindade (além de Olodumare) que não pode ser incorporada pelos seres humanos.

[48] Além dos *babalawo*, havia ainda outros "sacerdotes profissionais". Estes eram encarregados exclusivamente de chefiar as grandes festas públicas anuais e os cultos que "partiam" dos templos dos palácios reais.

[49] Baseado na sua concepção de *cluster*, Apter (1992, p.152, 153) identifica e explica a existência de níveis de veneração diferentes – estes corresponderiam a espaços políticos diversos: os *orisa*

Processos de segmentação, cisão e fusão levam, porém, à formação de "panteões" diferentes. A pesquisa de Apter (ib., p.156) revela que a composição e a constelação das relações entre os cultos de *orisa* não variam apenas de um reino para outro, mas demonstra também que existem concepções de "panteões" diferentes até dentro do mesmo reino. As variações não provêm da tentativa de "reformar" o modelo cosmológico como um todo. Trata-se de interpretações locais contextualizadas, baseadas em motivações políticas específicas.

Sulikowski (1993, p.193) mostrou que pode haver substituições ou simplesmente novas criações de divindades, fato que põe em xeque todas as tentativas de averiguar seu número total exato dentro de um "grupo étnico".[50] Sulikowski e Elwert-Kretschmer – que fizeram pesquisas com os *fons* (Benin), cujas concepções cosmológicas se assemelham muito àquelas dos iorubás (cf. tb. a sua "fusão" na tradição "jeje-nagô"[51] no Brasil e em outros cultos da diáspora) – chamam igualmente a atenção para a grande flexibilidade e adaptabilidade dos cultos de *vodun*. Sulikowski (1993, p.200) enfatiza particularmente sua força para "integrar elementos heterogêneos".

A essa maleabilidade criativa Elwert-Kretschmer opõe a "rigidez" dos princípios que regem as relações de poder. Para a autora, o segredo representa um elemento constitutivo do cotidiano ritualístico que visa a "estabilizar" as relações sociais dentro do grupo de culto: ao provocar medo, ajuda a tornar o papel do sacerdote "inquestionável". Segundo Elwert-Kretschmer (1997, p.162, 170, 175, 177), a manipulação do medo, o controle dos tabus e do fenômeno do transe contribuem para que os mecanismos de exercício do poder não sejam postos em questão.[52] Assim, muitos dos fatores responsáveis pela "flexibilidade" dos processos ritualísticos agem igualmente para fortalecer a "estrutura de poder" iorubana.

Na sociedade iorubana tradicional, que era ágrafa, a fala exercia um papel fundamental nas relações de poder. O saber, que também entre os iorubás constituía uma fonte de poder, baseava-se na palavra bem lembrada e "adequadamente" reinterpretada. Os sacerdotes, e sobretudo os *babalawo*, guardavam em segredo um conhecimento religioso específico que podia tanto afirmar a posição de um titular quanto voltar-se contra este. Nas cortes dos reinos iorubanos havia "historiadores" cuja função básica era "memorizar", ou seja, criar a "história oficial" do reino.

Apter (1992, p.219) mostra que o historiador iorubano não "contava" (*ni*) simplesmente a "história", mas recorria a ela (*itan*: "história profunda") da mesma maneira (*pa* + *itan*) que o iorubá costumava invocar a força de um *orisa* (*pa* + *orisa*). Nessa concepção, recorrer à história não é apenas o ato de relembrar o passado, mas significa recordar para, ao mesmo tempo, invocar legitimidade às reivindicações políticas. Dessa forma, explica-se como certos eventos,

---

cultuados pelas linhagens destacam-se por sua característica de ancestral, em detrimento de propriedades de natureza ou de *big man*. Os cultos do bairro (junção de várias *lineages*) excedem o aspecto da ancestralidade, de maneira que os *orisa* aparecem mais com uma face de "herói cultural", *big man*, ou ainda como força da natureza. Os *orisa* cultuados no palácio real apresentam-se também, em primeiro lugar, como "heróis culturais" e/ou forças da natureza, nunca, porém, perdendo totalmente o aspecto da ancestralidade. Apter demonstra que um culto de um *orisa* pode começar como um culto familiar e, em decorrência de mudanças na constelação de poder, transformar-se num culto real.

[50] Abimbola (1994, p.111) e Prandi (1996, p.23) estimam que existem cerca de 400 *orisa* entre os iorubás. Elwert-Kretschmer, que pesquisou entre os *fons*, povo vizinho dos iorubás, demonstra que o preceito de exogamia (exigido dos reis) fez com que divindades cultuadas (*vodun*) por esposas provindas de povos vizinhos se transformassem em novas *vodun* locais. Várias dessas inovações do "panteão dos *vodun*" são historicamente comprovadas. Segundo Maupoil, foi o rei Agaja (primeira metade dos século XVIII) quem instalou o culto de *Fa* (iorubá: *Ifa*) em Abomey, com o objetivo de diminuir o poder dos especialistas adivinhatórios locais. O deus Sakpata foi introduzido pelo mesmo rei. Depois de uma epidemia de varíola, o seu culto foi proibido pelo rei Adandozan, provavelmente como retaliação contra sacerdotes conspiratórios, relata Elwert-Kretschmer (1997, p.23, 24). Sobre a complexa história da divindade Sakpata ligada à história das epidemias de varíola na África Ocidental, cf. tb. Lépine (2000).

[51] *Jeje* refere-se aos descendentes do grupo lingüístico *ewe-fon*, provenientes do reino do Daomé; "nagô" é nome muito usado no Novo Mundo para falar dos iorubás e das suas tradições.

[52] Elwert-Kretschmer (1997, p.163) demonstra que na África Ocidental o transe é um fenômeno antigo e opõe-se a autores que o explicam como uma reação à mudança social, à modernidade e/ou como uma resistência política às intervenções coloniais (Bourguignon, Fuglestad, Fanon). Diferentemente de autores (Drewal, Chesi) que detectam traços "matriarcais" nos cultos de *vodun*, a autora afirma ainda que o pertencimento ao culto em nada aumenta o poder das mulheres dentro da sociedade, pois não confere "prestígio social" às adeptas. Elwert-Kretschmer (1997, p.118-125) chega à conclusão de que o próprio culto contribui para a marginalização da mulher.

A autora questiona também os comentários a respeito de uma suposta "decadência" da moralidade dos sacerdotes. Afirma-se com freqüência que antigamente os sacerdotes africanos teriam levado as práticas religiosas "a sério", enquanto hoje, muitas vezes, sua maior motivação seria a acumulação de dinheiro (cf. tb. depoimentos semelhantes de Carneiro nos anos 1960 e opiniões atuais de líderes religiosos e políticos a respeito das mudanças no mundo do candomblé). Segundo esta autora, os documentos mais antigos já revelam que iniciações e outras práticas rituais tinham de ser pagas em gênero ou em *cauris*. Elwert-Kretschmer chama a atenção para o fato de que desde o início dos contatos coloniais pode-se constatar uma proximidade entre o culto dos *vodun*, a economia monetária de mercado, e, inclusive, o tráfico de escravos. Há registros do século XVII que acusam o enriquecimento pessoal e reivindicações de altos pagamentos em dinheiro por parte de sacerdotes (ib., p.148-149). Já em 1705, o viajante Bosman descrevia a existência de sacerdotes que viviam dos bens que recebiam dos clientes em troca de serviços prestados (ib., p.126-127).

como derrotas em guerras, podiam ser "omitidos": os acontecimentos podiam ser reinterpretados segundo os interesses da "realeza". "Erros" cometidos pelos "historiadores" eram castigados com rigor. Folayan (1975, p.94) conta que em Ketu houve casos de execução de "historiadores" que "falharam".[53]

Os iorubás desenvolveram também um "gênero literário" específico de retórica, os *oriki*. Esse gênero não apenas revela uma relação peculiar com a realidade, mas demonstra também a força que a palavra podia exercer. Segundo Barber, os *oriki*, muitas vezes traduzidos por "poesia de louvor", podem ser melhor caracterizados como "a chave para ter acesso à natureza essencial de algo"[54] (apud Apter, 1992, p.126). Existem *oriki* para animais, plantas e até para objetos inanimados. Mas os *oriki* mais elaborados e mais freqüentemente utilizados referem-se ou a pessoas (indivíduos particulares), ou a "clãs" (*orile*), ou a *orisa*. Numa linguagem cheia de enigmas, alusões a histórias mitológicas e contextos locais, invoca-se a força oculta de algo ou de alguém. Um *oriki* consegue captar as características "essenciais" de algo e influenciá-lo. Nesse sentido, o ato de "nomear" pode significar "efetuar".

Os *oriki* cumpriam um papel essencial na linguagem ritual e também no "jogo político" do cotidiano iorubano. Nos *oriki* dedicados às pessoas poderosas, a

---

[53] Para garantir o domínio sobre novos conhecimentos vindos de fora, o *oba* preocupava-se em controlar as relações de seu reino com o exterior. Como os *oba* percebiam logo o potencial ameaçador inerente a certas tecnologias européias (por exemplo: armas de fogo, escrita), eles tentavam apropriar-se delas de forma controlada para que não minassem a sua posição. Peel (1978, p.146, 147) relata que os primeiros missionários entravam no reino apenas com a permissão explícita do *oba*. Eram postos diretamente sob os seus cuidados e tratados como seguidores dependentes do "rei". Adewale (1993, p.32, 33) mostra que alguns europeus chegaram a assumir cargos políticos, transformando-se em portadores de títulos importantes (Henry Townsend e os reverendos J. B. Wood e Mellor, por exemplo, foram membros da sociedade Ogboni, um em Abeokuto, outro em Egba, e o terceiro em Ijebu, respectivamente. O pastor Coquard recebeu o título de *babasigun* de Egba).
Tratava-se também de uma tentativa de "enquadrar" o "dado novo" (chegada dos europeus) na concepção cosmológica e na estrutura de poder local estabelecida. A criação de alianças e cooperações entre traficantes de escravos europeus (e brasileiros) pode ser vista sob esta óptica: Um caso histórico de destaque foi o "pacto de sangue" (no início do século XIX) entre um dos maiores traficantes da época, o brasileiro "Chacha" Francisco Félix de Souza, e o rei de Abomey (povo *fon*), Guezo. No Benin, até hoje os descendentes do "Chacha" festejam seu aniversário e orgulham-se de seu antepassado (v. cf. Alberto da Costa e Silva. *Francisco Félix de Souza, mercador de escravos* [2004]).

[54] Nas cortes havia especialistas que criavam e recriavam *oriki*. Barber (1991, p.12) demonstra que essa tradição poética – que tinha uma dimensão política importante – sobrevive em cidades menores, até hoje, no âmbito familiar. Afirma também que em textos acadêmicos *oriki* é traduzido, normalmente, por "definição". Tal tradução justifica-se pela concepção iorubana segundo a qual "evocar" significa "afirmar", "trazer à tona" as características essenciais de algo.

caracterização dos personagens assemelhava-se às qualidades dos *orisa* descritas nas lendas mitológicas:

> (...) eles eram elogiados não só por sua generosidade, magnificência, estilo e esplendor pessoal, como também por sua dureza, intangibilidade, intransigência e poder, freqüentemente concebidos em termos da capacidade de praticar ultrajes com impunidade (Barber, 1989, p.152).

Os *oriki* eram, portanto, peça fundamental da "técnica" que Barber (1991, p.184) cunhou de "auto-engrandecimento", pois ajudavam a "criar" e "manter a imagem" de um *big man*. Podiam "construir" e "derrubar" a força de um *oba*. Legitimavam e/ou desafiavam. Os *oriki* eram um elemento importante no "jogo de poder" característico da cultura iorubana – sociedade que Barber (ib., p.195) qualifica, resumidamente, como "altamente dinâmica, altamente competitiva, individualista e fluida".

Muitos cientistas, sobretudo autores africanos, que tentam analisar o modo de pensar, a moralidade ou a orientação teológico-filosófica dos iorubás qualificam esse "grupo étnico" como "pragmático" ou ainda "utilitarista" (cf. Gbadegesin, 1991, p.82; Owomoyela, 1981, p.128; Oladipo, 1992, p.44; Awolalu, 1970, p.33; Omolafe, 1990, p.78; Mbiti, *in*: Risério, 1996, p.76).[55] O julgamento desses autores pode ser entendido talvez como reflexo de uma análise primordialmente "funcionalista" da sociedade iorubana. Uma vez que estas avaliações costumam ser feitas sem referência aos mecanismos de poder ou a conflitos sociais, pouco contribuem para elucidar aquilo que caracteriza o "pragmatismo africano" e o diferencia de outros "pragmatismos", como por exemplo do "ocidental-europeu".

Tendo como base os pressupostos de Jack Goody, quero defender a idéia de que é possível, sem cair nos esquemas dogmáticos evolucionistas do século XIX, investigar o problema das causalidades internas das relações sociais e das bases teológico-filosóficas de uma sociedade. Da mesma forma que as ligações entre mudanças sociais, econômicas e políticas no mundo ocidental e sua relação com as concepções do "outro" (especificamente do negro) foram demonstradas, parece válido tentar desenvolver interpretações teóricas mais abrangentes a respeito da flexibilidade, da maleabilidade dos mecanismos de "inclusão" e "exclusão" entre os iorubás, que se manifestam no funcionamento de seu "sistema teológico-filosófico".

---

[55] Bastide (1985, p.100) chega a uma conclusão semelhante sobre a "filosofia de vida" predominante na África. Ao se referir ao "transe nas religiões da África negra", o autor argumenta que esse fenômeno "enganou os primeiros etnógrafos quanto à psicologia dos pretos". E continua: "Os negros não são místicos; sua filosofia está, como por vezes se diz, mais próxima da filosofia dos anglo-saxões que daquela dos asiáticos; é uma *filosofia essencialmente utilitária e pragmática*, onde o que conta é o sucesso apenas" (grifo do autor).

Vimos que na concepção de mundo iorubana as idéias morais, como o "bem" e o "mal", são definidas pelos contextos específicos e não podem ser entendidas como princípios dogmáticos. Não há um distanciamento, um limite rígido entre o mundo sagrado e o mundo profano. Explica-se, assim, a inexistência, em iorubá, como na maioria das "línguas africanas", de termos como "rito", "fé" e "religião". Pouillon (1979, p.50) demonstrou que a idéia cristã do "eu acredito no meu deus" nem sequer pode ser articulada dentro de uma concepção de mundo monista: aqui as forças divinas são vividas, experimentadas em cada situação concreta. As "sociedades africanas tradicionais" não desenvolveram "doutrinas salvacionistas" nem políticas missionárias. Segundo Risério (1996, p.62), "não faria sentido algum [...] um bambara se converter ao sistema religioso iorubano, ou um iorubá se converter ao sistema achante".

Goody (1987, p.19, 32) mostra por meio de estudos históricos que a "precondição tecnológica" para a descontextualização de conceitos e concepções – tais como "bem e mal, sagrado e profano" – é a escrita.[56] A possibilidade de recorrer àquilo que foi articulado como uma "coisa separada", argumenta o autor, facilita a detecção de "contradições" e "erros" do raciocínio. A escrita alfabética abre as portas tanto para a acumulação de conhecimentos, diz ele, como para o dis-

---

[56] Se as análises de Goody, que se preocupa com a elaboração de explicações teóricas de grande alcance, dão por vezes a impressão de que para o autor a escrita age como único fator determinante das mudanças descritas, tanto na área social como no campo mental, quero deixar claro que neste livro é entendida a escrita como uma espécie de instrumento tecnológico que pode ou não impulsionar certas transformações. Concebo a escrita apenas como uma precondição necessária para a introdução de processos de secularização e burocratização, formalização, centralização etc., ou seja, transformações históricas de longa duração. A realização das potencialidades da escrita depende, porém, dos contextos históricos, políticos e sociais específicos. Para precaver-nos da acusação de que estaríamos promovendo uma revitalização de modelos evolucionistas unilineares, queremos citar três exemplos que demonstram a possibilidade de os vários grupos "reagirem" à escrita diferentemente e integrá-la ao seu "mundo cultural" de diversas maneiras: segundo Rappaport (1987, p.57), os "aymaras" (Bolívia) e os "algonkins" (América do Norte) temiam que a palavra escrita tirasse às tradições orais sua força originária e opuseram-se ao seu uso. No Taiti, diferentemente, no início do século XIX, poucas décadas depois do contato com os colonizadores ingleses – dos quais o rei local esperava apoio para sua luta contra um grupo local rival – Pomaré III deixou-se coroar com a Bíblia e o código legal na mão (cf. Détienne, 1981, p.42, 43). No caso dos "páez" (Colômbia), a escrita representa um meio importante de luta política na defesa de seus interesses diante da sociedade nacional (por exemplo na disputa de direitos de terra). Internamente, porém, a escrita não tem nenhum papel na vida social (cf. Rappaport, 1987, p.57).

tanciamento entre o homem e sua criação: a partir do texto escrito, o indivíduo pode examiná-la de uma forma mais abstrata e generalizada (1988, p.47).

Partindo das reflexões de Max Weber, Goody (ib., p.26) defende a hipótese de que o tratamento da maioria dos assuntos sociais, quando tem como base regras abstratas e códigos legais, tende a resultar, entre outras coisas, na burocratização de todos os aspectos da vida social. As situações *"face-to-face"* perdem em importância na organização social. As relações entre governantes e governados tornam-se mais impessoais, o que pode levar até à instituição de uma linha divisória entre um espaço privado e um público. Abre-se com isso a possibilidade de que ocorram transformações comumente descritas como "secularização, burocratização e racionalização". Sabemos que tais processos, que se fazem preceptíveis tanto nas relações individuais como na concepção de mundo e da própria sociedade, se constituíram também em condições imprescindíveis para a formação dos "Estados modernos".[57]

Enquanto no "sistema teológico-filosófico" iorubano a palavra atua como um transmissor direto da força mágica *ase*, cuja atualização se restringe a um âmbito rigorosamente interpessoal, a palavra religiosa escrita, afirma Goody (1987a, p.38), deixa de "constituir parte mais ou menos integral da cultura para passar a ter um papel mais ou menos distinto, por vezes determinante, decrescente depois, com larga autonomia estrutural". Surge, assim, a "religião de conversão", baseada em escritos sagrados que fundamentam princípios morais.[58] São esses textos sagrados que admitem uma divulgação da base teológico-filosófica de uma religião para além de fronteiras étnicas ou nacionais. Para Goody, é apenas a partir do momento em que existe um corpo religioso capaz de ser abstraído do seu contexto imediato para ser aplicado a outra realidade social que se torna possível desenvolver uma preocupação missionária.

---

[57] As reflexões que Horton (1995) desenvolveu para explicar os diversos funcionamentos de sociedades africanas tradicionais e sociedades ocidentais modernas podem ser entendidas, até certo ponto, como complementárias às idéias de Goody. Mesmo que a divisão entre "sistema fechado" e "sistema aberto", traçada por Horton, pareça um tanto maniqueísta, e mesmo que este autor não aborde sequer a possibilidade de transformação de um sistema no outro, nem possíveis sobreposições ou relações de contato entre eles, o texto, escrito originalmente em 1967, oferece interpretações que não deixam de ser interessantes. Para Horton (1995, p.220, 221, 229, 230, 240), que aborda os sistemas religiosos africanos da mesma forma que teorias científicas, ou seja, como modelos teóricos, nas "sociedades tradicionais" não existe consciência a respeito de eventuais alternativas às diretrizes do corpo teórico ("sistema fechado"). Se as atividades de um "mágico" não levam ao resultado desejado, diz Horton, o cliente não tem nenhuma possibilidade de "checar" se e onde ele "falhou". O cliente pode efetuar uma segunda tentativa ritualística com o mesmo sacerdote ou procurar outro especialista religioso. Horton vê na "despersonalização da teoria" o fator decisivo que possibilita ao ser humano perceber as idéias como algo descolado da realidade: o homem torna-se capaz de se distanciar de seu pensamento para entendê-lo como um "sistema" entre outros "sistemas possíveis". Impõe-se aí a possibilidade de alternativas ("sistema aberto"). Segundo Horton, uma despersonalização mais extensa e aprofundada da teoria ocorreu apenas duas vezes ao longo da história humana: na China e na Europa, onde, inclusive, foi acompanhada pelo nascimento da "ciência".

[58] "(...) só as religiões letradas podem ser religiões de conversão no sentido estrito", afirma Goody (1987a, p.21). Nesse contexto pode-se fazer uma crítica aos conceitos utilizados por dois

Nesse contexto, pode estabelecer-se ainda uma instituição centralizada em mãos de uma elite de especialistas religiosos (por vezes os únicos letrados) que controla a interpretação do dogma escrito. Essa elite religiosa se torna um intermediário imprescindível para a comunicação do indivíduo com o seu deus. O processo de secularização pode levar ainda, num passo posterior, a uma divisão dos poderes entre Estado e Igreja, processo que caminha junto à separação clara entre "mundo sagrado" e "mundo terreno" (Goody, 1987a, p.35, 36). Quero deixar claro que as transformações descritas devem ser entendidas como uma conseqüência possível, mas não necessária, do desenvolvimento (ou da introdução)

---

especialistas em religiosidade afro-brasileira que classificam o candomblé: (1) como uma "religião de conversão universal" (cf. Prandi; V. G. Silva, 1989, p.221); e (2) como uma "religião (a)ética", (cf Prandi, 1991, p.154; 1996, p.35). Mesmo que o sistema teológico-ideológico iorubano tenha sofrido uma série de alterações, devidas à sua inserção no contexto colonial do Novo Mundo, o candomblé continua a carecer de uma orientação teológica descontextualizável (texto sagrado) que sirva como base da "conversão religiosa". Pesquisadores como Pouillon (1979, p.45-50) e Goody, por exemplo, argumentariam que o surgimento da "idéia de religião", que expressa um distanciamento entre âmbito do sagrado e âmbito do profano, está diretamente ligado à fixação de uma doutrina moral, ou seja, de um "corpo ético".
Seguindo o raciocínio destes, não se poderia falar de uma "religião (a)ética" sem que se afirme uma contradição nos termos, pois as duas idéias são mutuamente excludentes. Mas não se trata aqui de insistir numa separação rígida entre magia e religião, seguindo os velhos exemplos da antropologia clássica. Sabe-se que o uso do termo "religião" tem tido uma relevância política importante no sentido de valorizar tradições de origem africana que têm sido objeto de discriminação há muitos séculos.
Pergunto, porém, até que ponto o termo "religião (a)ética" contribui para melhor compreender-se a questão. Parece inegável que os mitos atuam, isto é, são vivenciados como "base moral" da cosmovisão iorubana. As histórias míticas "revelam caminhos" aos homens, avisam como aquele que pede pode atingir o objetivo desejado. Os mitos estabelecem tabus e indicam dessa forma, freqüentemente por oposição, qual a conduta "correta" a ser seguida para que não se sofra punição (terrena ou divina). É no cotidiano ritualístico, por meio da atualização contextualizada dos mitos, que se afirma e se articula o mundo dos valores iorubanos. O que diferencia o candomblé das grandes religiões monoteístas conhecidas – judaísmo, cristianismo e islamismo, cuja característica comum é, entre outras, derivar suas regras de conduta moral de "livros sagrados" – não é portanto uma suposta ausência ou negação de um "corpo ético", mas muito mais o seu conteúdo e, sobretudo, a "lógica de funcionamento" desse "corpo ético" específico contido nas histórias míticas. Existe uma tradição de orientação ético-moral, mesmo que – na história do candomblé – não se verifique uma preocupação nítida em explicitar tais valores.

da escrita alfabética. Se as potencialidades transformadoras da tecnologia escrita são reveladas – e até que ponto – dependerá sempre dos contextos históricos, políticos e sociais e dos diferentes interesses que estão em jogo.

Vivências diaspóricas

Parece óbvio que, para podermos falar de uma "continuação" de tradições iorubanas no Novo Mundo, é necessário fazer algumas intermediações históricas e teóricas. A travessia transatlântica nos navios negreiros ou a *"middle passage"*, como dizem os anglo-saxões, certamente constituía uma ruptura. Em segundo lugar, a "integração forçada" no sistema escravista colonial, que, no esquema de Lovejoy, representa indubitavelmente uma "instituição central", não deixava de ter um impacto forte sobre as tentativas de adaptar e reorganizar formas sociais africanas e suas respectivas concepções de mundo.

No Novo Mundo, os escravos defrontavam-se com as imposições do sistema colonial que os compelia não só a submeter-se ao trabalho forçado, como também a assumir a língua do senhor, a respeitar o deus cristão etc. A partir do momento em que o escravo ansiava obter pequenas vantagens dentro do sistema imposto (privilégios pessoais, carta de alforria), ele era obrigado a aperfeiçoar-se na manipulação e aplicação das "regras do jogo" controlado pelos senhores de escravo. Isso não significava que tivesse de abrir mão de todas as suas concepções teológico-filosóficas de proveniência africana. Estas, porém, já não serviam como base de orientação para a totalidade das experiências de vida: sua cosmologia tendia a passar por um processo de "marginalização" em relação à supremacia dos valores dominantes. Prandi descreve tais processos de adaptação e de inserção dos cultos iorubanos da seguinte maneira:

> "Qualquer tentativa de superação da condição escrava, como realidade ou como herança histórica, implicava primeiro a necessária inclusão no mundo branco. E logo passava a significar o imperativo de ser, sentir-se e parecer *brasileiro.* Nunca puderam ser brasileiros sem ser católicos. Podiam preservar suas crenças no estrito limite dos grupos familiares, muitas vezes reproduzindo simbolicamente a família e os laços familiares através da congregação religiosa, daí a origem dos terreiros e das famílias-de-santo" (Prandi, 1996, p.56, 57).

Se aplicarmos ao "caso iorubano" o modelo interpretativo elaborado por Lewis (1971, p.32-35), poderíamos chegar à conclusão de que uma "religião de possessão central", que fundamenta as estruturas de poder e a moralidade de uma sociedade, fora obrigada, devido aos processos de escravização e discriminações sociais, a transformar-se em uma "religião de possessão periférica".

É muito interessante observar que no Brasil – com exceção de um resquício da sociedade secreta de "*egungun*" na ilha de Itaparica – não sobreviveu nenhum culto ou instituição social iorubana cuja função fosse a de centralizar e organizar as relações de poder fora dos grupos de parentesco. É sabido que os "pedaços da África", como conta Bastide (1978, p.65), (re)construídos nos terreiros não contêm figuras e organizações sociais importantes no continente africano, tais como o *oba*, o conselho *iwarefa*, o *baale*, o *babalawo*,[59] nem as sociedades secretas, como as de *oro* e *ogboni*.[60] O que "continua vivo" até os nossos dias são – basicamente – readaptações de cultos domésticos: vimos que esses cultos aos *orisa* eram controlados sobretudo por mulheres, de forma relativamente independente entre si e sem pretensões nem força para articular e organizar suas atividades num nível supralocal.

Sabe-se também que, desde cedo, os senhores de escravos preocupavam-se em separar escravos de proveniências étnicas comuns a fim de instigar conflitos intergrupais e, assim, prevenir-se de resistências coletivas. De outro lado, já destacamos a criatividade e a dinâmica, entre os iorubás, no que diz respeito a redefinições e manipulações contextuais de identidades e fronteiras sociais, processos esses que estavam diretamente ligados à noção de poder e às concepções cosmológicas.

Estudos históricos têm demonstrado que, na África Ocidental, era comum incorporar divindades de vizinhos (inimigos) com o objetivo de aumentar a força do próprio grupo. Para "concepções teológico-filosóficas" que não se fundamentam numa verdade dogmática absoluta, esses processos não constituem uma contradição. Quando uma mulher iorubana, como conta Barber (1989, p.166), adverte a seu *orisa* de que, caso não atenda aos seus pedidos, se dedicaria ao culto de outro *orisa* ou do "deus cristão", ela não comete necessariamente um ato de traição a sua *Weltanschauung*. Pode-se tratar simplesmente de uma atualização dinâmica da religiosidade iorubana, baseada na reciprocidade entre o divino e o humano, em um contexto de crise individual.

Esses mecanimos de "inclusão" e "exclusão" podem dar uma pista importante para a interpretação dos fenômenos que na literatura antropológica são chamados de processos de "sincretismo". Partindo-se da cosmovisão iorubana, não é de se estranhar que no Brasil tenha ocorrido uma "fusão" entre tradições *adja-ewês* (*fons*) e iorubanas. A integração de divindades *adja-ewês* (Nanã, Oxumarê, Obaluaê) em um "panteão" de orixás iorubanos fez surgir uma mitologia (culto) que Rodrigues (1977, p.231) denominou de "jeje-nagô". De outro lado, tanto a obrigação de seguir o calendário festivo cristão quanto as crenças populares nas figuras santificadas foram certamente fatores importantes que induziram a uma aproximação entre orixás e santos católicos.[61] Há fortes indícios de que já na África o ideário religioso do islão, que se aproximava dos reinos iorubanos pelo norte, repercutiu na remodelação das concepções iorubanas a respeito da divindade Obatala (cf. tb. Reis, 1986, p.152-154). Não parece ser acaso o fato de uma de suas denominações, Oxalá, lembrar o nome de "Alá".[62] Atualmente, no Brasil, o dia dedicado a ele é a sexta-feira; sua cor (traje e colar) é o branco, além disso é associado e, por vezes, equiparado ao Senhor do Bonfim (Jesus).[63]

---

[59] Há certamente mais de uma resposta à pergunta: Por que a tradição do culto de Ifa "se perdeu" no Brasil? Sabe-se que grande parte dos escravos importados na Bahia no século XIX foi capturada depois da destruição de Oyo, por volta de 1835. Vimos que havia um conflito constante entre Oyo e outros reinos iorubanos que se ligavam mitologicamente a Ife. Como Ife controlava o culto de Ifa, os *babalawo* jamais ganharam um papel importante em Oyo. Além dessas considerações históricas, o fato de, diferentemente dos cultos descentralizados dos *orisa*, o culto de Ifa ser de domínio exclusivo de homens e agir junto a instituições de poder centralizadoras pode dar mais uma pista do porquê o culto de Ifa não ter conseguido se instalar no contexto da escravidão do Brasil. Suspeita-se que mesmo em Cuba, onde o culto de Ifa tem uma importância relativamente grande na "*santería*" de hoje, a figura do *babalawo* é um fenômeno recente, introduzido tardiamente, no final do século XIX, por escravos libertos que tinham viajado à África antes de divulgar seu novo conhecimento na ilha caribenha (cf. Bolívar, 1993, p.138).

[60] Nina Rodrigues (1977, p.46) suspeita de que um grupo denominado *ogboni* teve ainda algum papel na organização de uma das revoltas lideradas por iorubás, *hauçás* e *jejes* no início do século XIX em Salvador, Bahia.

[61] Sabemos que no catolicismo popular os santos são tidos como uma espécie de intermediários entre os humanos e o Deus supremo. Além disso, as histórias e os milagres atribuídos a eles tinham, muitas vezes, semelhanças com o heroísmo descrito nas lendas mitológicas iorubanas (cf., por exemplo, as histórias que descrevem São Jorge como soldado romano que morreu como mártir cristão e/ou como matador do dragão e protetor dos cavaleiros e ferreiros; e as histórias que caracterizam o orixá Ogun como deus do ferro e da guerra). De qualquer forma, a equiparação que pode levar até à junção ("umbanda clássica") deve ser entendida como um processo dinâmico. Na época de Nina Rodrigues (1935, p.175), parece, essa dinâmica sincrética tinha ainda grande vivacidade: afirma o autor que para muitos "orixás" "a equivalencia é ainda fluctuante e variavel nos differentes terreiros, o que bem prova que ella está apenas em via de formação". Embora existam hoje certas divergências regionais (em relação a outras regiões da diáspora, mas também dentro do Brasil), ocorreu uma certa "estandardização" dos paralelismos entre "orixás" e "santos católicos". Nesse processo, a palavra escrita (textos de antropólogos, literatura umbandista etc.) muito provavelmente teve papel importante.

[62] Não parece acaso que a palavra "oxalá" (*ojalá*) tenha sido introduzida na Península Ibérica como uma derivação da invocação do Deus dos muçulmanos (árabe: *inchallah* – literalmente: "se Deus quiser"). O papel de criador dos seres humanos é apenas uma das características atribuídas igualmente a Alá, ao Deus cristão e a Obatala.

Há relatos dos primórdios da colonização a respeito de "práticas mágicas" que hoje interpretaríamos como manifestações de um culto afro-brasileiro.[64] Tais atividades rituais, contudo, puderam estruturar-se, de forma mais estável, apenas a partir do momento em que, na antiga capital Salvador, um número maior de "forros" conseguiu organizar suas vidas de maneira mais independente. Ao comprarem terrenos e casas, era-lhes possível criar um espaço próprio para articular e desenvolver suas "idéias cosmológicas".

Afirma-se que a primeira casa de culto foi construída por volta de 1830, inicialmente no centro de Salvador. Sabe-se ainda que esse terreiro, chamado de Casa Branca (ou Engenho Velho), foi fundado por mulheres provenientes da cidade iorubana de Ketu, que eram também adeptas de uma das irmandades religiosas, a de Nossa Senhora da Boa Morte da Igreja da Barroquinha. A história que envolve a fundação desta "casa mater" aponta para dois dados significativos: de um lado, sugere uma ligação entre o candomblé e o culto doméstico dos *orisa* iorubanos, que conta "tradicionalmente" com uma forte presença feminina;[65] e, de outro, indica que o fenômeno do "sincretismo" já estava presente no momento em que surgiu o candomblé no Brasil.

---

[63] Goody (1987b, p.303) localiza ainda uma influência do mundo árabe-muçulmano sobre a divulgação do oráculo Ifa entre os iorubás (O autor vê relações entre práticas de geomancia européias e do Oriente Médio medieval e o oráculo Ifá). Goody deriva, inclusive, os nomes *orunmila* e *ifa* de palavras árabes: *al-raml*: adivinhação com areia; e *al-fa'l*: presságio).

[64] Assim, as Denunciações de 1618 acusam "negros de Guiné" que "fazem ao tempo que tirão o doo por alguma morte huma superstição matando alguns animais e untando-se com o sangue deles e dizendo que então sobe a alma ao céu, o que dá escândalo" (*apud* Viana Filho, 1988, p.169).

[65] Matory (2005, p.18) afirma que até hoje em *Yorùbáland*, a maioria dos "*possession priests*" é de sexo feminino. Quero citar mais dois dados que podem talvez ajudar a explicar o porquê da predominância feminina nos primeiros terreiros de candomblé (baseada na análise de documentos de 1800 a 1888, Harding [2000, p.71] estipula que as mulheres tiveram 60% a 65 % de participação nos candomblés de Bahia): (1) sabe-se que entre os "forros" da cidade predominavam as mulheres; (2) o processo de islamização (movimento "malê" – cf. abaixo) envolveu sobretudo descendentes africanos masculinos (os documentos dos processos jurídicos acusam apenas duas mulheres com participação direta na revolta; cf. Reis, 1986, p.130). Uma vez que as mulheres não são admitidas nas rezas coletivas (sexta-feira), não é de se estranhar que também na África, em situações de conversão ao islão, o mundo das mulheres continuasse freqüentemente ligado à orientação teológico-filosófica "tradicional" (cf. Tibi, 1991, p.41). Harding (2000, p.72) observou, porém, que num primeiro momento havia mais sacerdotes masculinos na Bahia e que a presença das mulheres como líderes religiosas aumentou de forma drástica apenas na segunda metade do século XIX.

A historiadora baiana Kátia Mattoso (1982, p.150) observa que, em Salvador, "os cultos africanos somente começam a ser praticados abertamente em meados do século XIX".[66] Queremos ressaltar que esse momento histórico não coincide apenas casualmente com a exterminação de movimentos rebeldes chefiados por africanos e seus descendentes islamizados ("malês"). A Salvador da primeira metade do século XIX passou por fases de grandes conflitos que culminariam em pequenos levantes e numa grande revolta (1835). Talvez pela primeira vez na história do Brasil, tenha se manifestado, no início do século XIX, uma miséria urbana expressiva que causou descontentamento entre os desprivilegiados. Ao lado dos escravos domésticos, circulavam pelas ruas "negros-de-ganho" e relativamente muitos libertos. Estes dois últimos grupos viviam também, na sua maioria, em condições de pobreza, mas dispunham de maiores possibilidades de fugir ao controle direto dos senhores.

É interessante notar que, nesse contexto histórico, teve início um processo de islamização entre os descendentes africanos. Foram instaladas pequenas mesquitas e escolas de *Alcorão* nos subterrâneos da cidade, onde se ensinavam as "verdades" muçulmanas contidas nas *suras* do livro sagrado (Reis, 1986, p.127). Orava-se e aprendia-se a decorar versos do Alcorão. Conferia-se grande importância ao aprendizado da escrita e à leitura em árabe, tarefas que fazem parte do conhecimento básico obrigatório dessa "religião de conversão". Sabemos que, de fato, na repressão policial foram apreendidas dezenas de papéis e pranchetas (dos quais muitos foram destruídos) que traziam escritas de mãos inexperientes. Para Reis (ib., p.129), que fez uma investigação minuciosa da Revolta dos Malês, esses documentos "comprovam o ritmo dinâmico de conversão e educação muçulmanas na Bahia às vésperas do movimento de 1835".

Mesmo que o movimento muçulmano na Bahia não seguisse rigorosamente a ortodoxia "arabocêntrica" do islão – talvez se aproximasse mais de tradições sufistas – é razoável suspeitar que os líderes "malês" (*alufá*) tenham recorrido, para sustentar a revolta, a passagens do Alcorão que remetiam a situações de injustiça e desigualdade entre seres humanos. Ao interprevar e adaptar os preceitos morais contidos em textos sagrados a um contexto específico, é possível instrumentalizar o potencial político implícito, isto é, transformá-lo em "base de orientação" para ações políticas coletivas.

---

[66] Mattoso (1992, p.428, 430, 431) afirma que, em Salvador, "até o século XVIII, os cultos africanos ainda não estavam organizados". As análises da autora indicam também que a consolidação dos terreiros de candomblé devia-se, em primeiro lugar, ao empenho de "alforriados" e negros livres: "Em meados do século XIX, numerosas notas publicadas nos jornais de Salvador relatavam ações policiais em casas de alforriados, ou mesmo de negros nascidos livres, onde ocorriam celebrações consideradas imorais. [...] Segundo os jornais, esses locais se multiplicaram depois da abolição do tráfico de escravos, movimentando grandes somas de dinheiro, apropriadas por pretensos chefes religiosos".

Sabe-se que na época foi elaborado um plano para uma *jihad*, que previa a tomada da cidade, levando o movimento para o Recôncavo. O dia escolhido coincidia com o fim do mês do jejum (*ramadã*) e com uma festa católica que devia distrair a atenção dos senhores. A "conspiração", porém, foi denunciada. Nos combates morreram cerca de 70 "malês". O resto dos revoltosos foi subjugado e preso, e seus líderes, executados. Houve uma operação de deportação de rebeldes e supostos "malês" para a África Ocidental (Daomé, Nigéria). Também teve início uma campanha de perseguição violenta contra tudo que se relacionava à religião muçulmana.[67]

O que chama a atenção na análise dos documentos e processos jurídicos é o fato de que o grupo rebelde dos "malês" era composto, na sua maioria, por iorubás (68,1%) (os líderes mais importantes eram também de origem iorubana), além de contar com a participação de *hauçás* (10,8%) e de relativamente poucos *jejes* (4,2%) (Reis, 1986, p.172).[68] Com o desmantelamento do movimento rebelde muçulmano, acabaram também os confrontos violentos na cidade. Parece que a maioria da população de ascendência africana, cautelosa com a reprimenda recente, tendia agora a buscar caminhos individuais dentro do sistema imposto, como a única maneira de melhorar suas vidas.

Depois de uma fase de islamização, fez-se perceptível uma tendência de "iorubanização". O fato de o iorubá difundir-se como uma espécie de "língua franca" é também indício do fortalecimento dos valores culturais iorubanos nesse momento histórico. Na virada do século, Nina Rodrigues (1977, p.132) ainda comentava que "a língua nagô[69] é, de fato, muito falada na Bahia, seja por quase todos os velhos africanos das diferentes nacionalidades, seja por grande número de crioulos e mulatos". O autor registrou o fenômeno de bilingüismo entre os africanos e seus descendentes (até mesmo entre os bantos, cuja importância numérica e social Nina Rodrigues [ib., p.114] tendia a subestimar); ao referir-se aos poucos "congos" e "angolas" que conhecia, afirmava: "falam a sua língua e mais o nagô". Em estudo recente, baseado em registros policiais, Harding constatou haver, já antes de 1850, uma relativamente grande diversidade, no que dizia respeito à origem, *status* e cor de pele daquelas pessoas que freqüentavam as casas de candomblé. Se inicialmente a grande maioria dos participantes eram pessoas nascidas na África (entre elas, escravos e libertos), com o decorrer do tempo, os documentos registraram, ainda na primeira metade do século XIX, cada vez mais crioulos e pardos (entre eles, escravos livres e libertos) e, num caso, brancos. Essa tendência de diversificação se aprofundaria na segunda metade do século. Tanto é que, segundo estudos de Harding (2000, p.70-72), aqueles terreiros que abrigavam não apenas africanos, mas também crioulos e pessoas de cor de pele mais clara, chegariam, naquele período, a quase dois terços do total. Somente o cargo de líder religioso continuava sendo domínio dos africanos.

A consolidação dos "terreiros jeje-nagô" não se deve, portanto, a nosso ver, exclusivamente à predominância numérica de determinado "grupo étnico" (é sabido que, em meados do século XIX, a maioria dos transportes de escravos para a Bahia provinha da costa do Benin). Para Matory, a notável propagação da "religião dos orixás" é fruto da atividade de um movimento iorubano transnacional, sobretudo de sua intelectualidade. Acredito que esse sucesso expressa também, de certo modo, uma "postura política". Vimos no Capítulo 3 que a obtenção de pequenos privilégios pessoais, quiçá da "carta de alforria" e de uma eventual sucessiva ascensão social, dependia primordialmente da manipulação competente dos relacionamentos com o senhor e com outras personagens política e economicamente influentes. Vimos também que habilidades praticamente idênticas fundamentavam o sucesso individual na sociedade iorubana.

---

[67] Segundo Serra (1995, p.97) já havia ocorrido o primeiro transporte forçado de "malês" para Angola e Moçambique depois de um levante em 1813. Nina Rodrigues (1935, p.32, 35, 163) afirma que ainda em 1858 o governo decretou a deportação de "malês" libertos para a África. No final do século XIX, o mesmo autor não localizou mais nenhum culto organizado: documentou apenas alguns resquícios de uma espécie de "islamismo africano". Encontrou-se ainda com um "velho sacerdote *musulmi*", e registrou a palavra *alufá* (líder religioso) na parede de um açougue na Baixa dos Sapateiros. Aparentemente integrada num texto de louvor escrito em iorubá.

[68] Os *jejes* constituíam, de acordo com Reis (1986), o segundo maior "grupo étnico" (depois dos iorubás) em Salvador. Sua participação relativamente inexpressiva na Revolta dos Malês pode se relacionar com as rivalidades que existiam entre os iorubás e os *fons* na África. Sabemos que o reino de Daomé ficou tributário do *alafin* de Oyo desde a primeira metade do século XVIII, até que o rei Guezo se rebelasse contra tal relação de vassalagem (1821): essa resistência iniciaria um período longo de guerras sangrentas entre os dois reinos. Mas no interior dessa região, as relações entre os iorubás e os grupos islamizados que avançavam do norte não eram menos conflituosas. No início do século XIX, Usmán Dan Fodio proclamou uma "guerra santa" contra todos os "infiéis" com o objetivo de "purificar o mundo e restituir-lhe a saúde de acordo com a palavra de Deus" (cf. Goody, 1987a, p.37). Em 1804 um grupo composto majoritariamente por *fulanis*, sob a liderança de Dan Fodio, invadiu o norte da região iorubana e instalou o califado Sokoto. Ao mesmo tempo, o comandante das tropas de Oyo, Afonjá, recusou obediência ao *alafin* e aliou-se a iorubás já islamizados e escravos *hauçás*. A fundação do emirado Ilorin, com o apoio de *fulanis*, *hauçás* e outros iorubás islamizados, após o suicídio do *alafin* forçado por Afonjá, levou ao fim o domínio de Oyo e à desestabilização de toda a região (Reis, 1986, p.114). Esses detalhes históricos demonstram que uma "religião de conversão" pode não apenas fornecer argumentos e induzir à mobilização de forças na luta contra um poder hegemônico, mas também orientar e justificar tentativas expansionistas.

[69] Nina Rodrigues chamou a atenção para o fato de que o nagô falado na Bahia sofreu, devido a processos de adaptação ao novo meio social na diáspora, algumas mudanças lingüísticas importantes (aparentemente, estava ocorrendo um processo de "crioulização"). Assim, o autor documentou o "insucesso" de uma missa rezada (na catedral) em nagô por missionários católicos (4/01/1899) que tinham aprendido a língua iorubá na África. Comenta Nina Rodrigues (1977, p.132): "Em primeiro lugar, era um erro supor que entre nós se mantenha na população crioula uma língua nagô tão pura que lhe permitisse entender o missionário; os que falam a língua antes se servem de um *patois*, abastardado do português e de outras línguas africanas".

Havia afinidades evidentes na concepção e no exercício de poder entre esses dois mundos. Ao analisar as relações sociais nas casas de culto e compará-las com o tipo de relações que regem o cotidiano brasileiro atual, Costa Lima chega à conclusão de que "os dois sistemas antes se completam do que se opõem". O autor entende que nas comunidades ocorreram ajustes entre os "padrões da sociedade integrativa" e os "componentes culturais africanos". A respeito dos valores predominantes nas relações sociais nos terreiros, o autor diz:

> As relações de *pais* e *filhos* no candomblé são, em princípio, determinadas pelo tipo de relações correspondentes na família brasileira – obediência, submissão e serviço compensados pela manutenção, segurança e proteção (Costa Lima, 1998, p.58, 61).[70]

---

[70] As descrições e reflexões de Nina Rodrigues sobre o processo de iniciação indicam que a relação e a concepção de posse de bens e de controle sobre outras pessoas dentro do candomblé não se distinguiam substancialmente das relações que os adeptos viviam fora do terreiro. Mesmo que as palavras desse autor sejam permeadas de premissas pejorativas a respeito de quase tudo que diz respeito à "raça negra" (v. cap. 3), elas permitem-nos ganhar uma idéia a respeito das relações entre sacerdotes e adeptos naquela época: "Completo o prazo da iniciação, a filha-de-santo fica pertencendo á mãe de terreiro que lhe fez o santo e só póde ser restituida aos seus e voltar para sua casa mediante uma verdadeira compra. O preço por que o marido, o amante, a familia enfim compra a filha-de-santo varia com os recursos pecuniarios de que podem dispôr. Concertada a compra, a filha-de-santo é conduzida em grande cerimônia até á porta da sua casa e ahi se faz a entrega solemne ao comprador.
As confrarias ou collegios de cada santo reconhecem como superior immediato o pai do terreiro, onde foi feita a iniciação dos membros da confraria, cuja subordinação e dependencia espiritual não são consideradas resgatadas pela compra. Director de consciencias supersticiosas, ignorantes e fanaticas, na sua qualidade de confidente dos deuses, depositario dos segredos da alta magia e interprete das revelações fatidicas, o feiticeiro exerce sobre os crentes uma tyrannia espiritual quasi descricionaria. Todos lhe prestam homenagem e lhe obedecem cegamente. Aos mais afamados é desnecessario trabalhar, de sobra têm quem o faça. Si é nos campos o serviço é prestado em trabalho agricola. As terras ou plantações do pai do terreiro são lavradas pelos crentes que expontaneamente se concertam no melhor modo de servil-o, concedendo-lhes todos um certo dia de serviço na semana ou no mez; ou revesando-se cada qual de sorte a dar trabalho continuado. Si é nas cidades, o contingente das offerendas dos santos e os proventos do sacerdocio lhe garantem inteira independencia. De ambos os casos conheço diversos exemplos" (Rodrigues, 1935, p.85-86).

Tudo indica que, no contexto histórico descrito, as concepções iorubanas do sagrado e das relações de poder (princípio *àṣẹ/axé*) não apenas podiam servir aos desprivilegiados de base de interpretação de sua realidade social, mas podiam também orientar e incentivar ações sociais eficazes que, dentro das regras impostas, proporcionassem os resultados ansiados. Além disso, não se deve esquecer de que as casas de candomblé constituíram, certamente, desde sempre, comunidades de solidariedade nas quais os adeptos podem também encontrar conforto e criar forças para enfrentar as discriminações e frustrações do dia-a-dia. E até hoje funcionam, nos bairros das periferias urbanas, freqüentemente como espaços de acolhimento que atendem pessoas à procura de conselho e ajuda para os mais diversos problemas pessoais.

Se é inegável que diversos terreiros se envolveram em motins e esconderam escravos fugidos, parece-me, contudo, que há uma diferença notável entre a "teologia iorubana" e aquela da "religião de conversão" do islão, no que diz respeito às potencialidades de ação política. A partir do momento em que um sistema hegemônico não é mais percebido como um elemento totalmente estranho e adverso, as "formas de resistência", "guiadas" por ideais iorubanos, dificilmente conseguem articular-se como um movimento coletivo amplo, capaz de criar alianças políticas sólidas (além das fronteiras das comunidades de culto isoladas) com o objetivo de combater estruturas discriminatórias. Ou seja, não me parece possível organizar, com base num ideário que concebe o mundo terreno como um lado espelhado do mundo divino, ações políticas coordenadas entre grupos sociais que visassem ao desmonte de um sistema político repressivo.

A história do candomblé no Brasil tem sido uma história da discriminação e, durante muito tempo, uma história de perseguição policial. Apenas na década de 1930, quando o país caminhava em direção a uma política populista-nacionalista e quando símbolos nacionais e tradições locais começavam a ter "o seu lugar" nos discursos políticos, a repressão direta diminuía, ainda assim devagar. Vários autores já chamaram a atenção para o fato de que, nesse lento processo de descriminalização,[71] houve uma participação ativa de pesquisadores antro-

---

E mais recentemente, Prandi (1996, p.191) caracterizaria as relações no mundo do candomblé como "extremamente assimétricas, baseadas numa ordenação hierárquica fundada no tempo de iniciação e em cargos sacerdotais distribuídos pelo orixá da chefe da casa": "Não há diálogo no candomblé, nem espaço para argumentação".

[71] Em 1890, ou seja, dois anos depois da abolição, o Código Penal (art. 157) passou a incluir a incriminação de "curandeiros" e "feiticeiros", além de "espiritistas" e "cartomantes". Nina Rodrigues (1977, p.238s), Ramos (1988, p.106s) e Braga (1995, p.17-36) citaram artigos de jornais que documentavam a perseguição policial a que o candomblé e outras práticas ritualísticas foram submetidas durante muito tempo.

pólogos. Em 1934 (Recife) e em 1937 (Salvador) foram organizados dois Congressos Afro-Brasileiros que reuniram lideranças do mundo do candomblé e estudiosos do assunto. Um dos objetivos dos eventos foi a elaboração de estratégias que permitissem conquistar maior aceitação do candomblé na sociedade nacional.

No primeiro grande encontro organizado, por G. Freyre e Ulysses Pernambucano de Mello, propôs-se a divulgação do calendário de um terreiro nagô (pai Anselmo) como calendário-modelo de festas religiosas, que serviria, também, como referência e orientação para a polícia (cf. Dantas, 1988, p.197).[72] A intenção dos organizadores não era, evidentemente, colaborar com o aparato repressivo do Estado. Ao contrário, um ponto programático importante do primeiro congresso reivindicava "a transferência da supervisão e autorização de funcionamento desses cultos para o recém-criado Serviço de Higiene Mental de Assistência aos Psicopatas de Pernambuco,[73] onde aos beleguins policiais substituíam-se médicos psiquiatras, psicólogos e assistentes sociais" (cf. Ribeiro, apud A. Ramos, 1988, p.III).

Um dos resultados do segundo congresso foi a fundação de um conselho que visava a reunir líderes religiosos da Bahia. Em carta (15/7/1937) dirigida a Arthur Ramos, Edson Carneiro, um dos idealizadores do evento, explicita os objetivos políticos do novo órgão:

> Estou organizando um Conselho Africano da Bahia, que ficará encarregado de dirigir a religião negra, tirando à polícia essas attribuições. Vamos mandar um memorial ao govêrno, pedindo a liberdade de religião, não só esse Conselho, onde haverá representantes de todos os candomblés [...] (apud Braga, 1995, p.165).

E, no primeiro item de um memorial dirigido ao governador da Bahia (julho de 1937), Carneiro fazia questão de reivindicar, para o candomblé o *status* de religião e, com isso, todos os direitos constitucionais que asseguravam a prática livre do culto religioso:

> Cada povo tem a sua religião, a sua maneira especial de adorar a Deus – e é o candomblé a organização religiosa dos Negros e dos Homens de Cor da Bahia, descendentes dos Negros escravos, que lhes deixaram, como herança intelectual, as várias seitas africanas em que se subdividem as formas religiosas trazidas da África (apud Braga, 1995, p.166).

Partindo de concepções antropológicas clássicas que pressupunham uma relação orgânica entre cultura e portadores de cultura, cientistas e lideranças religiosas empenhavam-se em apresentar o candomblé como uma autêntica religião africana. Ao se prestigiarem certas formas ritualísticas (jeje-nagô; particularmente, a "nação ketu") como a tradição religiosa mais pura, outras formas consideradas mais "sincréticas" (por exemplo, candomblé de caboclo, candomblé de Angola) seriam implicitamente menos valorizadas ou até abertamente hostilizadas. Assim, o antropólogo norte-americano Pierson, que desenvolvia na época uma pesquisa na Bahia, defendeu a idéia de que uma das principais preocupações da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia (como o Conselho Africano da Bahia devia ser chamado depois da primeira reunião) deveria ser a eliminação das práticas não-ortodoxas (apud Braga, 1995, p.174).

Já comentamos que Nina Rodrigues destacava a mitologia iorubana em relação a outras tradições africanas. E já nos referimos à separação que Bastide fazia entre o candomblé, que ele entendia como uma religião verdadeira, e a umbanda (macumba), que ele relacionava com processos de decadência, proletarização e "parasitismo social". De forma muito parecida, Carneiro tampouco achava palavras elogiosas para os cultos bantos. A suposta pobreza cultural dos rituais incentivaria abusos e comportamentos recrimináveis. Comentando a degradação progressiva dos candomblés de caboclo, Carneiro faz a seguinte afirmação:

> Falta-lhes a complexidade dos candomblés de *nagô* ou de *africano*, isto é, jejesnagôs. A extrema simplicidade ao ritual possibilita o mais largo charlatanismo" (apud Dantas, 1988, p.187).

E ainda:

> "Vários destes pais jamais sofreram o processo de feitura de santo. São pais sem treino, espontâneos, distantes da orgânica tradição africana – os clandestinos do desprezo nagô [...]. São esses pais que mais têm concorrido para a desmoralização dos candomblés, entregando-se à prática do curandeirismo e da feitiçaria – por dinheiro" (apud Dantas, 1988, p.188).

---

[72] Na Bahia, era obrigatório o registro dos terreiros na Delegacia de Jogos e Costumes da Secretaria de Segurança Pública. Segundo Braga (1995, p.26), "a partir da década de cinqüenta, passou a ser exigida a solicitação de uma licença para 'bater' Candomblé, isto é, para que pudessem realizar suas cerimônias religiosas, os cultos às suas divindades, geralmente obedecendo, quase todos eles, um calendário litúrgico internamente estabelecido". Essa lei foi revogada apenas em 1976, quando tendências de "folclorização" começavam a se fazer perceptíveis no mundo do candomblé, e logo englobar-se-iam as festas públicas dos grandes terreiros da cidade nos calendários turísticos da "Bahiatursa".

[73] O Serviço de Higiene Mental foi fundado em 1931 como uma divisão da Assistência a Psicopatas de Pernambuco. Idealizador do projeto foi Ulysses Pernambucano de Mello, discípulo de Nina Rodrigues e primo de Gilberto Freyre. A partir de 1932, os pesquisadores ligados a esta instituição (muitos deles médicos psiquiatras) começaram a desenvolver estudos sobre "cultos afro-brasileiros" (cf. Dantas, 1988, p.174-175).

Parece que os esforços dos cientistas para separar ortodoxia de práticas sincréticas não deixaram de ter repercussão no candomblé. Pelo menos, algumas lideranças assumiriam discursos que se assemelhavam bastante a argumentações acadêmicas. Mãe Meninha, por exemplo, justificou-se porque não tinha atendido a um pedido que visava a prejudicar outra pessoa com as seguintes palavras: "Saiba o senhor que eu sou mãe do culto africano, e portanto uma amiga dos outros, e não uma feiticeira perversa. Eu mantenho relações com os deuses, não com o diabo" (apud Dantas, 1988, p.183).

Devem ser lembrados também, neste contexto, os contatos freqüentes entre importantes antropólogos e os líderes religiosos das mais renomadas casas de candomblé desde o início do século XX. Sabemos que Nina Rodrigues e Ramos ocuparam o cargo de "ogã" no Gantois, e Carneiro foi convidado a assumir o mesmo cargo religioso no Ilê Axé Opô Afonjá. Em alguns casos, a troca de idéias e de experiências parece ter sido bastante intensa. Assim, Carneiro ressaltou o interesse de Mãe Aninha, ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, para com seus trabalhos acadêmicos: "uma mulher inteligente, que acompanhava e compreendia os nossos propósitos, que lia os nossos estudos e amava a nossa obra" (apud Dantas, 1988, p.202). Bastide informa-nos que, já nos anos 1940, quando ele passava pelo Nordeste, vários líderes do candomblé tinham escritos antropológicos guardados em suas casas e usavam-nos como "material de consulta". E é dessa maneira também que mães(pais)-de-santo podiam utilizar o conhecimento etnográfico para fortalecer sua posição sócio-religiosa dentro do mundo do candomblé.[74]

Mesmo que seja possível detectar, já na primeira metade do século XX, princípios de uma tendência que hoje denominamos "reafricanização", uma característica importante diferenciava-as da postura do "movimento" atual. Naquele período, a maioria dos adeptos do candomblé declarava-se aberta e publicamente católica. Rezavam nas missas e dançavam nas festas dedicadas aos orixás, sem, aparentemente, sentir nesse hábito nenhuma contradição.

Assim, até Pai Adão, que, retornado de uma viagem a Lagos (1906), mandou construir no seu terreiro em Recife, Pernambuco, ao lado do *peji* dos orixás, uma pequena capela que abrigava as imagens dos santos católicos cultuados. E também Martiniano do Bonfim, conhecido como um dos últimos *babalaôs* do Brasil e um dos mais importantes informantes dos antropólogos da época, entendia-se como católico praticante. Depois de ter passado 11 anos na Nigéria, onde aprendeu também o complexo oráculo *opele-ifa*, ele introduziu no Ilê Axé Opô Afonjá novas figuras ritualísticas (12 ministros de Xangô) que tinha conhecido na África, sem que, por isso, tenha sido posta em xeque a presença dos santos católicos naquela casa, cf. Silva (1999, p.153, 154).[75]

As transformações decorrentes dos processos de industrialização no Sudeste do país e a contínua miséria no Nordeste podem ser consideradas como fatores principais que provocaram uma onda migratória que levaria, a partir de meados do século XX, milhões de nordestinos para os centros urbanos do Sudeste. Foi por meio de migrações que, aos poucos, o candomblé começaria a disseminar-se: foi-se espalhando para o Sul, atravessaria fronteiras e mares e, mais recentemente, conquistaria ainda o espaço cibernético. Pode-se perceber que, dentro desses novos contextos, a questão da autenticidade religiosa seria reformulada e ganharia também uma nova importância.

Uma das preocupações dos "tradicionalistas" tem sido, desde muito cedo, a recuperação da língua sagrada. A partir dos anos 1960, diferentes instituições universitárias[76] e, mais recentemente, institutos particulares começaram a oferecer cursos de língua iorubana que, freqüentemente, são ministrados por estudantes nigerianos e cujo público-alvo são adeptos do candomblé, além de estudiosos do assunto. O estudo da língua tem incentivado alguns sacerdotes a "retificar" as letras das cantigas de orixás.[77]

---

[74] No seu livro *Vovó nagô e papai branco*, Dantas argumenta que o discurso antropológico não influiu apenas na "remodelação" da "tradição nagô": por ter sido apresentada como "a herança cultural africana 'mais pura'", aumentava-se também seu prestígio junto ao povo-de-santo (cf. Dantas, 1988, p.246). Mais recentemente, autores como Serra e Matory têm apontado, com certa razão, que a abordagem de Dantas tende a atribuir uma importância exagerada à influência dos acadêmicos sobre o mundo do candomblé, ao mesmo tempo que subestima a "agência" dos próprios adeptos nos processos de legitimação social de suas práticas religiosas (Serra, 1995, p.115; Matory, 2005, p.50).

[75] Martiniano Eliseu do Bonfim morreu em 1943. Para Braga (1995, p.48), sua influência ritualística no terreiro Axé Opô Afojá marcou "o início de um processo de reafricanização dos candomblés" (Braga usa também a expressão "renagonização"). Sobre a vida e a importância de Martianio do Bonfim para o candomblé na Bahia, cf. tb. Costa Lima: "O candomblé da Bahia na década de 1930". In: *Estudos avançados*, 18, (52), 2004.

[76] O primeiro curso de língua iorubana seria criado no Centro de Estudos Afro-Orientais (Ceao), ligado à Universidade Federal da Bahia (UFBa), em 1961. Já naquele período, Wande Abimbola, importante intelectual e líder religioso nigeriano (*babalawo*) e figura central na articulação dos congressos mundiais da tradição e cultura iorubá até hoje, enfatizou a importância de os adeptos que vivem na diáspora visitarem, com regularidade, lugares sagrados na África (cf. Capone, 2004, p.297, 298). Uma reivindicação, aliás, que Abimbola reiterou expressamente no IX Congresso, que ocorreu em agosto de 2005 no Rio de Janeiro.

[77] Além de cursos de língua, têm sido promovidos, em vários lugares, cursos de adivinhação africana. Conhecimentos da tradição religiosa iorubana têm sido divulgados também em programas de rádio e de TV (cf. tb. Capone, 2004, p.302-309).

A busca das raízes tem motivado ainda vários adeptos a fazer viagens para a Nigéria ou para o Benin, onde procuram conhecer de perto um ou outro dos lugares sagrados africanos. Alguns conseguem passar por rituais locais ou voltam até com um título honorífico ao Brasil. Chama a atenção o fato de haver, entre aqueles que buscam o contato direto com a África, muitos sacerdotes do Sudeste, onde o candomblé conseguiu consolidar-se apenas a partir do final da década de 1960.

Uma tal experiência africana pode servir de estratégia para aumentar o prestígio pessoal dentro do mundo do candomblé, o que permite, de certa maneira, "burlar" a autoridade das casas baianas, que, devido à sua longa história e tradição, gozam de excepcional respeito (*axé*). As tentativas de delimitar um campo supostamente africano e purificá-lo de influências tidas como não africanas têm provocado num ainda pequeno número de terreiros, que se entendem como "reafricanizados" (ou como "tradicionais renovados" ou ainda como seguidores da "tradição de *òrìṣà*"), alterações ("reformas") na prática ritualística, como, por exemplo, a expulsão dos "caboclos" tidos como espíritos ancestrais indígenas (cf. Prandi e Silva, 1989, p.238).

Uma dessas "reformadoras radicais" do ritual é Mãe Sandra (São Paulo), que tem se dedicado a traçar uma fronteira clara entre tradição iorubana e catolicismo. Contando com uma formação escolar acima da média dos adeptos, essa líder religiosa, de cor de pele clara, tem atacado com veemência a "confusão sincrética" que liga orixás a santos católicos. E tem feito insistentes apelos para os adeptos estudarem a língua iorubá e recuperarem a tradição de Ifá: "Entrou aqui, acabou Jesus, Santa Teresinha e outros símbolos religiosos de outra religião. Se você quiser assumir a tradição dos orixás terá de largar, pois os sacramentos temos todos aqui (batismo, casamento etc.)".[78] E: "Então o que nós necessitamos hoje é justamente os poemas de Ifá para citar, como faz o 'crente': Jesus falou isto e isto, versículo tal" (apud Silva, 1995, p.239, 254).

Mãe Sandra tem também publicado artigos, inclusive em coletâneas, conjuntamente com antropólogos profissionais, nos quais ela procura apresentar sua posição a um público mais amplo. No artigo "A volta à África" (1999), por exemplo, ela defende mais uma vez o fortalecimento das bases teológicas do candomblé como meio de conquistar mais respeito e maior independência religiosa.[79]

---

[78] Alguns terreiros começaram a elaborar cerimônias específicas que, de certa forma, procuram oferecer uma equivalência ritualística a momentos importantes na vida religiosa dos cristãos.

[79] Teixeira (1999, p.135) chamou a atenção para o fato de que, a partir da década de 1960 e sobretudo de 1970, a literatura acadêmica específica começou a ter cada vez mais leitores en-

Reivindicações que apontam para um distanciamento em relação ao catolicismo e para um processo de dessincretização podem ser ouvidas não apenas no Sudeste, mas também na Bahia. Ocorre, porém, que muitos daqueles sacerdotes baianos que se preocupam com a "autenticidade" das práticas religiosas já não demonstram tanto interesse em "ir buscar o axé" do outro lado do Atlântico (cf. tb. Silva, 1999, p.153). Assim, Mãe Stella, uma das grandes lideranças religiosas da atualidade e árdua defensora da dessincretização, percebe um certo fanatismo ou ainda um certo modismo nas tentativas de resgatar em terras africanas a "essência" do candomblé. Numa palestra dada em São Paulo, em 1987, Mãe Stella não nega a validade de aprender com os africanos, mas faz a seguinte crítica:

> "Eu estive na África, duas vezes, foi em Lagos e Benin, mas não essa coisa de buscar raízes, porque eu sou descendente de africanos mas não sou africanista; então eu acho isso fanatismo sair para buscar raízes, não tem por que buscar raízes, pode ir até lá para ver se tem um lugar ainda que funcione as coisas pra aprender, que é bom aprender, mas as raízes estão conosco, nós somos galhos das raízes. Se as raízes morrem os galhos não resistem. Então nossas raízes estão aqui. É moda (ir à África), também" (apud Silva, 1995, p.278).

Um dos atos mais expressivos no que diz respeito às tentativas de "expurgar" as influências católicas do mundo do candomblé deu-se em Salvador, no último dia da II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura, em 1983: cinco das ialorixás mais respeitadas da cidade – entre elas, Mãe Stella – assinaram um manifesto que declarou o candomblé uma religião independente e rechaçou qualquer forma de sincretismo. Nesse documento, a origem do fenômeno do sincretismo é relacionada com a elaboração de uma estratégia de sobrevivência. Se, em épocas escravistas, essa estratégia era imprescindível, nos tempos modernos, porém, teria perdido sua razão de ser. E mais: afirma-se que tais misturas distorceriam o caráter verdadeiro da religião africana. Por isso, argumenta-se, é necessário abandonar as práticas sincréticas. Somente dessa manei-

---

tre os adeptos do candomblé. Na década de 1980, algumas lideranças religiosas começaram, elas próprias, a escrever artigos e livros com o objetivo de divulgar, desta maneira, sua visão sobre a religião dos orixás. Silva (1999, pp.152, 153; 2000, pp.158-174) já ressaltou que a preocupação em fixar a história do próprio terreiro em papel está relacionada também com o anseio de afirmar a sua legitimidade e aumentar sua autoridade como líder religioso e de comunidade: busca-se consolidação de prestígio tanto no que diz respeito à relação com o mundo do candomblé como um todo quanto no que diz respeito à relação com o mundo dos produtores de conhecimento escrito sobre esta tradição religiosa.

ra seria possível "devolver ao culto dos Orixás, à religião africana a dignidade perdida durante a escravidão" e fazer frente a processos degradantes, como tendências de alienação cultural e econômica, folclorização e profanação (apud Consorte, 1999, p.90).[80]

Um estudo de Consorte (ib., p.84), feito quinze anos depois dessa proclamação (1998), revelou, porém, que, com exceção do Ilê Axé Apô Afonjá, liderado por Mãe Stella, as práticas ritualísticas nos terreiros das articuladoras do manifesto não sofreram alterações relevantes: isto é, não houve "reforma"; não houve um processo de "dessincretização" substancial. E mesmo Mãe Stella teve de confrontar-se com certa resistência dentro de casa, sobretudo da parte dos mais velhos que não queriam, por exemplo, abrir mão da tradicional missa que acompanhava habitualmente o *"axexê"* (cerimônia fúnebre). É por isso também que ela aposta hoje sobretudo na nova geração.

As várias formas organizacionais (federações, promoções de seminários etc.) visam evidentemente a unir o povo-de-santo e expressam a vontade e a necessidade de lutar por mais respeito e contra as mais diversas formas de discriminação da qual os adeptos são vítimas. Participações em congressos podem ser vistas ainda sob outro aspecto: o da busca de afirmação de prestígio pessoal; não apenas diante da comunidade do candomblé, mas também diante do mundo. Enquanto a atuação sócio-religiosa de líderes não-reafricanizados restringe-se normalmente a um determinado bairro ou cidade, as narrativas elaboradas pelos religiosos reafricanizados permitem reivindicar legitimidade social e visibilidade nos planos nacional e internacional e transcendem, desta forma, as disputas

---

[80] Cf. alguns trechos do documento, intitulado "Ao público e ao povo do candomblé" (12/08/1983): "Desde a escravidão que preto é sinônimo de pobre, ignorante, sem direito a nada e por saber que não tem direito é um grande brinquedo dentro da cultura que o estigmatiza, sua religião também vira brincadeira. Sejamos livres, lutemos contra o que nos abate e o que nos desconsidera, contra o que só nos aceita se nós estivermos com a roupa que nos deram para usar. Durante a escravidão o sincretismo foi necessário para a nossa sobrevivência, agora em suas decorrências e manifestações públicas: gente do santo, Ialorixás, realizando lavagens nas Igrejas, saindo das camarinhas para as missas etc..., nos descaracteriza como religião dando margem ao uso da mesma coisa exótica, folclore, turismo. Que nossos netos possam se orgulhar de pertencer à religião de seus antepassados, que ser preto, negro, lhes traga de volta a África e não a escravidão [...]" (apud Consorte, 1999, p.89-90; apud Campos, 2003, p.45-48). Consorte (1999, p.78) explica que o contexto da conferência internacional pode ter levado as mães-de-santo a formalizar um compromisso desse tipo por escrito. Para essa autora, "não deixava, porém, de constituir outra grande novidade o fato de o rompimento se expressar por meio de uma proclamação, um instrumento formal, tão distante da tradição oral característica do universo religioso afro-brasileiro".

nos contextos locais (cf. tb. Frigerio, 2004, p.7, 15-16).[81] Nesse sentido, é possível argumentar que fenômenos como a promoção de congressos e a formulação de manifestos contra o sincretismo constituem princípios de um processo de formalização e centralização da prática ritualística que visa, em última instância, à construção de uma religião mundial. De toda maneira, pode-se afirmar que tendências que almejam dessincretização e reafricanização, cujos efeitos de longo prazo não são facilmente previsíveis neste momento, estão relacionadas com processos de intelectualização que ocorrem no meio do candomblé (Prandi, 1999, p.106). Chama também a atenção o fato de que entre os defensores da reafricanização encontram-se muitas pessoas de cor de pele mais clara (cf. tb. Amaral e Silva, 1993, p.120).

Sabemos que processos como esses atingem ainda um número relativamente pequeno de terreiros e pouco repercutiram na prática de culto na maioria das casas de candomblé. [82] Na maior parte delas continua predominando uma prática ritualística que não se preocupa muito com reconstruções acadêmicas, mas interpreta e aplica, de forma contextual, maleável e, de preferência, eficaz as sabedorias cosmológicas das quais se tem conhecimento. Nessa maneira de praticar as verdades religiosas, associar ou fundir orixá com santo católico, ou ainda iniciar pessoas de origens sociais e/ou étnicas diferentes, não constitui contradição.

---

[81] Frigerio chamou a atenção para o fato de que anseios de iniciar processos de reafricanização dentro de um terreiro ocorrem freqüentemente numa fase adiantada da carreira religiosa de um sacerdote.

[82] A criação da organização Cenarab (Centro de Articulação dos Religiosos Afro-Brasileiros, posteriormente renomeado Centro Nacional da Africanidade e Resistência Afro-Brasileira, fundado em 1992) foi mais uma tentativa de unir os adeptos das religiões de matriz africana. Diferentemente de outras iniciativas deste tipo, o Cenarab preocupou-se não apenas com a formalização de certos aspectos das práticas ritualísticas, sobretudo no que diz respeito as suas bases éticas e teológicas, mas buscou enfrentar explicitamente questões políticas, tais como o combate à discriminação racial e o cumprimento dos direitos de cidadania. O grupo definiu seus objetivos da seguinte forma: "O Cenarab – Centro de Articulação dos Religiosos Afro-Brasileiros, é uma organização não-governamental, sem fins lucrativos, possuindo como uma das suas finalidades a mobilização e articulação dos Religiosos Afro-Brasileiros, em busca da unidade nacional dos mesmos, para fazer frente ao processo comum de marginalização, preconceito, discriminações, estigmas e estereótipos disseminados na sociedade brasileira com relação às Religiões Afro; levando os Religiosos Afro ao empreendimento de uma luta pelos seus direitos de cidadania plena, bem como da população de descendência africana, evidenciando os valores civilizatórios específicos que caracterizam a cultura e a Religião humano-ambiental e ecológica negro-africana e/ou afro-brasileira" (Cenarab; I; outubro de 1992, p.1). Enquanto o Cenarab aceitou práticas sincréticas como "parte integrante da religiosidade brasileira", houve debates a respeito da admissão de pessoas de cor de pele não negra em cargos de diretoria da organização. Uma das questões que causaram maior polêmica e tensões no grupo devia-se à tentativa de conciliar o projeto político intelectualizado (a defesa de valores de igualdade social e de cidadania, e, inclusive, a idéia do candomblé como uma forma de resistência exclusivamente negra) com o valor da "senioridade iniciática" do candomblé (concepção do poder – *axé* – que não comporta a idéia de relações de igualdade formal).

Para exemplificar essa dinâmica adogmática, quero citar dois exemplos empíricos colhidos por V. G. Silva (1996, p.99) num estudo recente sobre o candomblé na metrópole de São Paulo. Num caso, a falta de espaço e de área verde (cf. a importância das folhas sagradas e das plantas medicinais e litúrgicas para o candomblé) fez com que a árvore sagrada de um terreiro "se transformasse" num tronco cortado colocado verticalmente sobre o chão de cimento. O segundo episódio revela como orientações ritualísticas, baseadas na interpretação da mitologia iorubana, são adaptadas ao contexto de vida em uma metrópole como São Paulo. Os búzios (oráculo) exigiam que a adepta se perdesse na mata antes de colocar a oferenda na sétima árvore. O processo de ressignificação do espaço físico, que ocorreria a seguir, foi descrito por Silva da seguinte maneira:

> Como para uma pessoa que vive na capital paulista perder-se na mata é algo impensável, a solução encontrada pela mãe-de-santo foi bastante significativa: a moça perdeu-se na cidade, contou sete postes e ali depositou sua oferenda (Silva, 1996, p.110, 111).

Em vez de se preocuparem com a fundamentação teológica do candomblé e com a construção de uma religião nacional ou supranacional, a maioria dos adeptos segue o candomblé por lá ter encontrado amparo e afeto e por ter conseguido resolver ou aliviar ao menos uma parte de seus problemas pessoais. Concentrar-se nas obrigações ritualísticas e respeitar os mais velhos são dois preceitos importantes para se ganhar força vital e enfrentar melhor as dificuldades cotidianas. O "princípio axé" e a forma recíproca de "dar e receber" continuam sendo referências fundamentais que orientam o dia-a-dia de muitos adeptos não apenas dentro das casas de candomblé. Na tradição iorubana que continua viva na diáspora, dar para receber, reverenciar e apoiar forças consolidadas para fortalecer a si próprio são máximas que caracterizam a relação entre homem e orixá.

Não há dúvida", confirma Silveira (1988, p.178), "de que os primeiros candomblés nagôs, para não serem esmagados, devem ter contado com a cumplicidade de figuras de uma certa importância". No seu livro *Meu tempo é agora*, Mãe Stella conta também, não sem uma pitada de orgulho, que foi uma conversa pessoal entre Mãe Aninha e o presidente Getúlio Vargas, intermediada por um dos seus filhos-de-santo, à época chefe da Casa Civil, que teria aberto caminho para o decreto presidencial (n° 1.202) que legalizaria, finalmente, a prática do candomblé (cf. Santos, 1993, p.13; Serra, 1995, p.53).

Nina Rodrigues (1935, p.71), à época, já documentava que o "interesse eleitoral" levava políticos a assumir cargos de "ogã" em terreiros de candomblé. Braga (1995, p.99) cita um artigo de jornal de 1936, em que um pai-de-santo se vangloria de ter ajudado o governador nas eleições: "Eu sou amigo do Governo! Nas eleições Municipais dei mil e tantos votos ao Dr. Americano da Costa a pedido do Dr. Martinelli".[83] Fenômenos como este, muitas vezes criticados como sinal de decadência tanto por cientistas como por "adeptos reformistas" intelectualizados, fazem parte de uma longa tradição. Vimos que comportamentos, tais como a ostentação de riqueza e poder, ou o atrelamento a pessoas influentes com o objetivo de receber apoio financeiro, têm o seu respaldo na cosmovisão iorubana que estabelece uma correlação clara entre aumento de axé e incremento do controle sobre pessoas e bens materiais. Mas sabemos também que práticas sociais como estas não se restringem ao mundo do candomblé: não são elementos estranhos ao patrimonialismo de tradição lusitana.

Já comentamos as análises recentes de Costa Lima que apontam para o fato de que as relações dentro das casas de candomblé são marcadas, em geral, pelo mesmo conjunto de valores que orientam o cotidiano da maioria das famílias brasileiras. Entre as características dominantes que permeiam o convívio na família-de-santo, que Lima (1998, p.60), inspirado em Hutchinson, tipifica como uma família patriarcal, ele destaca o sentido da hierarquia, o respeito ao chefe e aos mais velhos, a autoridade absoluta do pai, a subordinação dos mais moços ao mais velho, a solidariedade entre os parentes, o culto de honra e a prática de abrigar velhos parentes desamparados. Importantes lideranças religiosas ressaltam também que o dia-a-dia no candomblé deve orientar-se no princípio da hierarquia. Escreve Mãe Stella: "Hierarquia é tudo: princípio, meio e fim. Sem ela, o caos... Trevas, desinteligência, falta de comando, anarquia" (cf. Santos, 1993, p.26).

Certamente, o candomblé atual não se apresenta como um bloco homogêneo, mas muito mais como um mundo de múltiplas facetas. As diferentes interpretações da "tradição dos orixás" expressam-se não apenas na existência de diferentes "nações", mas manifestam-se hoje também em variações ritualísticas: umas mais ou menos sincréticas, outras mais ou menos reafricanizadas. Alguns poucos terreiros (reafricanizados ou não) destacam-se pela atuação política de suas sacerdotisas que conjugam a luta pela "preservação" da religião e cultura de matriz africana com projetos de cunho social e educacional e de conscientização política. Mais recentemente, algumas dessas lideranças negras têm conseguido, além de dar continuidade à tradição religiosa, "transformar" o espaço do candomblé em pequenos centros culturais que freqüentemente contam com o apoio de prefeituras, universidades públicas e/ou organizações não-governamentais. E são estas casas também que mais têm atraído a presença de militantes negros, universitários, artistas e profissionais liberais. Os diferentes processos de adaptação e transformação remetem, de um lado, à dinâmica e à maleabilidade intrínsecas às concepções teológico-filosóficas iorubanas, de outro, podem ser entendidos como formas de acomodação ou como reações à longa história de experiências diaspóricas conflituosas e/ou a transformações sociais que envolveram a sociedade brasileira como um todo.

---

[83] Sabemos também que a prática de pedir, por vezes, pagamentos altos em dinheiro para a execução de certos "serviços ritualísticos" não existe apenas desde o século XIX (cf., por exemplo, Rodrigues, 1977, p.240), mas remonta a períodos bastante distantes, à própria África (v. nota n° 52 deste cap.). Até fenômenos muitas vezes criticados como sinal de decadência tanto por cientistas (cf., por exemplo, as críticas de Carneiro aos "charlatães") como por adeptos "reformistas intelectualizados", como a ostentação de riqueza e poder, o atrelamento a pessoas influentes com o objetivo de receber apoio financeiro, fazem parte de uma longa tradição. Vimos que a *Weltanschauung* iorubana projeta uma correlação clara entre aumento de axé e incremento do controle sobre pessoas e bens materiais.

O lento processo de descriminalização e o empenho pela conquista de maior aceitação social abriram caminho para que as casas de candomblé fossem procuradas cada vez mais por pessoas de classe média e média alta. E, conseqüentemente, ocorreria, aos poucos, uma mudança na composição de cor de pele dos adeptos, de maneira que Prandi (1996, p.39, 72; 2000, p.86) avalia que, a partir da década de 1960 do século XX, o candomblé já não pode ser caracterizado como uma "religião étnica" ("religião de negros"). Com isso, segundo Prandi (ib., p.36), o candomblé "deixou para trás seu significado essencial de mecanismo de resistência cultural". Podemos concordar com Prandi, mas se abandonarmos aquela noção de cultura que concebe a produção de símbolos e significados (inclusive de crenças religiosas) como inerentemente ligada a um determinado grupo étnico ou racial e assumirmos concepções mais dinâmicas de cultura (cf., por exemplo, M. Sahlins) e/ou integrarmos críticas pós-modernas na nossa reflexão (cf., por exemplo, J. Clifford), a questão da "resistência cultural" pode ser vista sob outro ângulo, e o aumento da presença de pessoas de descendência não-africana nos terreiros de candomblé não precisa necessariamente ser interpretada como sinal de decadência cultural ou perda de força de resistência. Vimos que a idéia de "resistência cultural" como uma força quase física exercitada por uma espécie de corpo orgânico, desprovido de conteúdo político específico, tem sido suscitada por concepções sistêmicas e reificantes de cultura (cf., por exemplo, Bastide, cap. 4, p.282s. e Borges Pereira, cap. 4, nota n° 102).

O fato de que convivem hoje em muitos terreiros pessoas de diferentes tonalidades de cor de pele, não significa – como mostram Amaral e Silva no seu estudo "A cor do axé" (1993) – que a questão da cor não tenha nenhuma relevância no mundo do candomblé, tanto no que diz respeito às relações entre as casas como no interior delas. Ao contrário, é objeto de comentários e pode envolver tensões e disputas internas. Assim, a cor de pele mais clara de líderes religiosos pode ser associada à falta de "autenticidade religiosa" e à falta de "ancestralidade", relatam Amaral e Silva (1993, p.102, 105). Ao mesmo tempo, já comentamos que a presença de brancos no meio do candomblé, como "clientes" (por exemplo, jogo de búzios) e também como membros da comunidade (iniciados), é de longa data. Amaral e Silva (ib., p.107) lembram que foi por meio da função prestigiosa de ogã que, desde o final do século XIX, se deu a inserção de brancos no candomblé. "Essa aproximação, que incluiu autoridades policiais, políticos, artistas e intelectuais", escrevem os autores, "fez parte de uma importante estratégia de legitimação da religião (estigmatizada e perseguida) diante da sociedade abrangente, na medida em que indicava uma possibilidade de tradução do candomblé em diferentes dimensões da vida nacional".

Além disso, a entrada de brancos de classes média e média alta tem garantido, em muitos casos, a realização de rituais dispendiosos que, sem a contribuição deles, seriam de difícil execução. Ocorre também com certa freqüência, segundo Amaral e Silva (ib., p.113, 115) que brancos, de origem mais abastada, recebem um "tratamento diferenciado" em seu terreiro; eles descrevem casos em que determinados preceitos foram "facilitados" para filhos-de-santos brancos. Além disso, registraram casos em que a ascensão de brancos de classe média alta na hierarquia interna deu-se de forma mais rápida que de negros pobres. Esses autores mostram que muitas das animosidades e dos conflitos que existem fora dos terreiros podem-se repetir no interior deles. Ao mesmo tempo, entendem que o espaço religioso do candomblé constitui uma "dimensão privilegiada de resistência cultural", mas enfatizam também que essa resistência não tem se baseado "em um discurso racial excludente". É que, concluem os autores, o candomblé "não se [vê] como fonte de elaboração e organização de consciência racial" (ib., p.117).[84]

---

[84] Durante a festa de Xangô (1990), que consagrou o tombamento do Axé Ilê Obá em São Paulo, Mãe Sylvia fez um pronunciamento diante da presença não apenas de um grande número de adeptos, mas também de pesquisadores, empresários, políticos (entre eles, o presidente da Câmara Municipal) e do presidente do Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Artístico, Arqueológico e Turístico do Estado de São Paulo, Condephaat. Para enfatizar a força integrativa do candomblé, Mãe Sylvia fez questão de lembrar que o candomblé abriga pessoas com diferentes cores de pele: "Não foi só o Axé Ilê Obá ou os filhos do Axé Ilê Obá que ganharam com isso [tombamento]. O Brasil ganhou" [...] "Só tenho que agradecer muito. De Exu a Oxalá, por todos aqueles que trabalharam, ininterruptamente, diuturnamente com a

Parece que há boas razões para o fato de a "dicotomização racial" não fazer parte da prática e do ideário que têm marcado o candomblé: qualquer tentativa de traçar um limite rígido entre negros e brancos enfrentaria dificuldades devido à estrutura predominantemente descentralizada do mundo do candomblé que decorre de processos segmentários por meio dos quais surgem novas casas e se dá a proliferação do candomblé. E esta dinâmica pode ser entendida também como expressão da força da cosmovisão iorubana. Aliás, pode-se perceber que nem no plano mitológico se estabeleceu uma linha de cor rígida. Sabemos que nem todas as divindades são representadas como "negras" (por exemplo, Iemanjá). Na sua pesquisa promovida em São Paulo, Amaral e Silva (ib., p.109, 110) registraram orixás negros e mulatos, e orixás brancos e albinos; e constataram, em alguns terreiros, um fenômeno de "embranquecimento" de certos orixás. Para eles, "a gradação da *cor de pele* dos orixás reflete a miscigenação racial da população que os cultua e o movimento de *abrasileiramento* da religião".

Nos seus vários estudos valiosos sobre a religiosidade no Brasil, Prandi (1996b, p.76, 77) tem chamado a atenção para o fato de que as recentes transformações econômicas e sociais fizeram com que "a velha religião fonte de transcendência para a sociedade como um todo foi estilhaçada, perdeu toda a utilidade". As religiões perdem sua força como fonte de uma moral holística e começam a se concentrar cada vez mais em resolver causas particulares, isto é, reagem a problemas individuais para os quais as pessoas procuram ajuda. Nenhuma religião consegue mais atuar como um sistema coeso capaz de unir, de forma duradoura, os adeptos. Ele chama a atenção para o fato de que hoje as pessoas migram com muita facilidade de uma religião para outra por motivos de ordem pragmática, enquanto em épocas não muito distantes as conversões eram raras, uma vez que envolviam processos de profunda mudança de postura diante da vida e podiam ainda gerar conflitos com entes próximos. Segundo Prandi (ib., p.76), as religiões apresentam-se hoje como espaços separados, como ilhas de significado entre as quais se desenrola uma relação de competição.

O avanço do estilo de vida capitalista tem impregnado, inclusive em tradições culturais e religiosas de proveniência não-ocidental, certos traços consumistas, além de ter diminuído sua força social unificadora e sua capacidade de explicação do mundo. Assim, a maneira como o candomblé vem sendo praticado reflete cada vez mais a lógica do mercado. O comportamento dos fiéis aproxima-se mais e mais do comportamento de consumidores: ao se pagar um serviço, espera-se o devido retorno.[85]

Estudos recentes têm mostrado que dentro de um único terreiro pode-se encontrar, por vezes, visões bastante divergentes a respeito de aspectos importantes da prática e da crença religiosas. Assim, ocorre que iniciados em casas que se dizem reafricanizadas não deixam de ser devotos de determinado santo, outros continuam tendo apreço pelos caboclos. Nem todos rompem com a Igreja Católica e, freqüentemente, atribuem características tipicamente cristãs às divindades iorubanas, comparando-as com os santos católicos, constata Melo (2004, p.147-165). O fato de o líder religioso empenhado em promover reformas ritualísticas "radicais" nem sempre conseguir "convencer" os seus iniciados deve ser visto no contexto mais amplo dos processos transformadores que atingem todas as religiões no mundo da atualidade. Sobretudo o cotidiano nos grandes centros urbanos, marcado por fluxos, transformações constantes e incertezas, impõe, cada vez mais, ao próprio indivíduo a tarefa de ser ativo na atribuição de significados, de maneira que podem surgir mundos sagrados bastante personalizados. Melo (ib., p.177) fala em "bricolagem sagrada".

Visões e estratégias dos movimentos negros

Às considerações apresentadas neste capítulo, quero opor algumas reflexões sobre o mundo dos movimentos negros. Trato especificamente dos mecanismos e critérios de inclusão e exclusão que foram desenvolvidos em movimentos negros históricos e das concepções de "ser negro" criadas com seus respectivos ideários políticos. Para isso, concentro-me na análise de duas organizações, a

---

fé, acreditando naquilo que é a força do '*black*', do negro, a força que foi colocada de lado. Hoje não tem cor. Mas está aí provado: é uma religião linda, maravilhosa, cheia de segredos" (apud Amaral, 1992, p.154).

---

[85] Já comentamos que Prandi (1991, p.154) caracteriza, em vários textos, o candomblé de hoje como uma "religião (a)ética" (ou "pré-etica") para uma sociedade pós-ética. Ele avalia também que o candomblé é capaz de "liberar o indivíduo" em um mundo despedaçado pelo "consumo da razão, da ciência e da tecnologia". Se de um lado, para pessoas de classe média alta, profissionais liberais, intelectuais que vivem um "cotidiano estressante", cheio de regras formais e racionalidades impostas pela produção capitalista, o candomblé oferece uma alternativa que pode ser sentida como "liberadora" (permite viver e justificar desejos, atitudes e ações que a moralidade judaico-cristã e/ou as normas rígidas do mundo capitalista moderno normalmente abominam e/ou reprimem), há que se lembrar de que a maioria das pessoas que se aproximam dos terreiros de candomblé está em busca de soluções para questões pessoais de outra natureza: problemas de saúde, emprego (dinheiro) e amor. Muitas vezes, a iniciação é sentida como uma "obrigação" (termo usado, inclusive, para os rituais periódicos que constituem uma espécie de reafirmação e fortalecimento da iniciação), e a continuidade da freqüência do culto, como um dever.

Frente Negra Brasileira (1931-1937) e o Movimento Negro Unificado (fundado em 1978). Tal escolha justifica-se pelo fato de essas duas entidades terem sido, até hoje, as organizações de negros mais expressivas, no que diz respeito à sua duração no tempo e no que concerne à sua força de articulação política, embora não tivessem sido os únicos grupos desse tipo em suas respectivas épocas. Veremos que os dois exemplos permitem demonstrar como a mudança de contextos sociais e de posturas políticas (incluindo a assunção de novas idéias paradigmáticas a respeito das diferenças humanas) tem repercutido em reformulações significativas da "noção de negro".

O primeiro sinal claro de atividades políticas que levariam à formação de organizações cunhadas de movimentos negros foi a edição de jornais voltados para o público de cor de pele negra. Como um dos precursores da chamada Imprensa Negra, que se espalharia sobretudo em São Paulo, podemos citar o grupo dos Caifazes. Esse movimento formou-se em torno de um jornal abolicionista (*A Redempção*, 1887-1888). O líder da entidade era Antonio Bento, que assumiu o comando do movimento abolicionista em São Paulo depois da morte de Luiz Gama (1882). Mesmo que a iniciativa para essa organização partisse de uma maioria de pessoas de cor de pele não-negra, algumas de suas idéias e posturas políticas podem ser reencontradas, 25 a 40 anos mais tarde, nos primeiros jornais negros do início do século XX, e até nos artigos publicados pela Frente Negra Brasileira.

Os primeiros artigos do jornal *A Redempção* tinham – como os das demais publicações abolicionistas – um tom moderado: defendiam uma transformação lenta em direção à libertação dos escravos. E, para garantir a ordem e um desenvolvimento próspero do país em termos socioeconômicos, propagavam a importação de mão-de-obra européia. Apenas quando os senhores já estavam perdendo o controle sobre os escravos, que começavam a deixar as fazendas em massa, o *A Redempção* exigiu a abolição imediata e incondicional (outubro de 1887), relata Azevedo (1987, p.250). No contexto da radicalização do discurso a favor dos escravos, começou-se a criticar com veemência os projetos governamentais que asseguravam privilégios aos imigrantes europeus e não previam nenhuma medida concreta para a integração dos libertos. Ao elevar o negro à categoria de "brasileiro", criou-se também uma certa oposição entre este e o imigrante.[86]

---

[86] O artigo de Rei-Lottor (publicado em 7 de agosto de 1887) ilustra bem a construção ideológica dessa oposição:
"Nós abolicionistas não nos contentamos com a abolição, queremos também a reparação [...]
Não basta cotidianamente abrir-se as portas a centenas e milhares de imigrantes.
É necessário estudar-se, desde já, qual os destinos que hão de seguir os milhares de criaturas que diariamente adquirem a liberdade. [...]

Não se duvidava da existência de diferenças raciais. Estas, porém, não justificariam os maus-tratos à raça negra. Um artigo (14/7/1887), citado por Azevedo (1987, p.237), expressa bem essa idéia: "É certo que os povos da África são ignorantes e muito afeitos às barbaridades", argumentava o redator, "mas isto não significa que devessem ser escravizados". Se a África era vista como um "lugar atrasado" e a escravidão como um impedimento para o progresso humano, esperava-se e lutava-se para que o "trabalho livre" pudesse transformar o negro em mão-de-obra proveitosa na produção capitalista, para o bem de toda a nação.

O ansiado processo de industrialização tinha início em alguns poucos lugares no Sudeste do país. Nesta região, o mundo do trabalho livre, baseado em contratos trabalhistas prometia, pela primeira vez, impor relações sociais mais impessoais e burocratizadas. Milhares de europeus foram atraídos, por intermédio de políticas imigratórias (cf. tb. cap. 4), para lavrar a terra do Sul do Brasil e para trabalhar nas primeiras fábricas do país. De outro lado, houve também, depois da abolição, migrações de ex-escravos e ex-libertos do interior para as cidades, motivados pela procura de emprego na cidade grande. Nos espaços urbanos, eram obrigados a viver em condições precárias (porões, cortiços), muitas vezes ao lado dos imigrantes, que eram também seus concorrentes (na maioria das vezes mais bem-sucedidos).

Tudo indica que esse contexto de competição no mercado de trabalho, que se fez mais perceptível a partir dos anos 1930, contribuiu para enrijecer os critérios e mecanismos de inclusão e exclusão.[87] Três militantes negros da época, por

---

Se, até hoje, eles formaram uma das maiores fontes da riqueza nacional, não devem hoje imprevidentemente ficarem abandonados. [...] Concedemos ao imigrante todos os favores possíveis: passagem nos vapores e no trem de ferro gratuitamente, hospedaria, alimentação, subsídio em dinheiro, abono de mantimento e terreno barato e a crédito.
Ao brasileiro, que regou a terra com o seu suor, que arrancou dessas florestas o ouro que representa a riqueza nacional, não se concede nada; considera-se como reprobo, porque quer reaver a liberdade que se lhe roubou.
Basta de crimes! [...] Substitua-se, na lei que concede favores aos estrangeiros, a palavra – ao imigrante pelas seguintes: ao cidadão nacional e estrangeiro.
Amplie-se esses favores ao nacional e ao libertando, que tem tanto ou mais direito que o estrangeiro" (apud Azevedo, 1987, p.232, 233).
O citado projeto de lei do deputado João Bueno foi repudiado pela Assembléia Provincial.

[87] A. Ramos (s.d., p.185) descreve o acirramento dos processos de exclusão social da seguinte maneira: "Na zona Sul, onde a immigração branca se vem processando em larga escala, o Negro se sente como uma minoria oprimida. Nos Estados de S. Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Principalmente em S. Paulo, a região industrial do país. A linha de côr aí assume aspectos mais intensos. O Negro não é bem recebido, na comunidade branca, como nos outros Estados do Centro e do Norte. O Negro, em S. Paulo, sente que algumas oportuni-

mim entrevistados, confirmaram que sentiram conscientemente o que significava discriminação racial, pela primeira vez, depois de sua chegada a São Paulo.

No seu livro *Uma história não contada*, Domingues argumenta que, naquele período, nos espaços urbanos do Estado de São Paulo, as manifestações de preconceito e discriminação tornavam-se explícitas e eram, muitas vezes, pautadas por hostilidades. Ele dá vários exemplos. Muitos empregadores não escondiam que não admitiam "pessoas de cor"; alguns setores industriais, sobretudo a área têxtil, eram conhecidos por recusar-se a contratar "trabalhadores negros" nas suas fábricas.[88] Vários estabelecimentos comerciais contratavam negros somente para serviços de limpeza. E também quando um negro queria alugar uma casa, ouvia com freqüência o já conhecido "prefere-se branco" ou "prefere-se estrangeiro". Houve clubes recreativos e esportivos, restaurantes, pistas de patinação, cinemas e inclusive hospitais e escolas de elite (várias destas instituições, aliás, de origem estrangeira) que barravam ou dificultavam a entrada de pessoas de cor. Domingues (2004, p.135) cita ainda a proibição de os negros entrarem na Guarda Civil, tornarem-se fiscais ou guardas penitenciários, que seria cancelada apenas em 1928, por Júlio Prestes.[89]

E houve tentativas de formalizar a exclusão de negros não apenas em estabelecimentos privados, mas até em espaços públicos. Segundo Correia Leite, militante negro muito atuante já nos anos 1920, em muitas cidades do interior do Estado de São Paulo "o negro não entrava em jardins públicos; enquanto o branco passeava no centro dos jardins, o negro passeava por fora" (*Cadernos Brasileiros*, 1968, VII, p.31). Na capital, os lojistas de São Paulo organizaram-se para pressionar o secretário de Segurança Pública a impedir aos negros o acesso à rua Direita. Uma proibição, anunciada em 1943, resultaria na transferência do *footing* tradicional de pessoas não brancas para o Vale do Anhangabaú (Correia Leite, apud Silva, 1992, p.140, 141). Parece que Campinas, que, na época, estava em plena fase de urbanização e industrialização e contava com uma forte presença de negros, era a cidade onde os atos de discriminação se mostravam "mais formalizados", aparecendo até em "avisos escritos". Abdias do Nascimento, outra figura importantíssima na história dos movimentos negros, foi testemunha de tais manifestações de atitudes segregacionistas:

> Aliás eu queria lembrar, já que foi citada a cidade de Campinas, que foi a única cidade onde eu tive a experiência de ver uma placa de discriminação de côr, em cinemas onde não era permitido o ingresso de negro, o único lugar onde vi declaradamente, acintosamente estabelecida a discriminação racial (Nascimento, in *Cadernos Brasileiros*, VII, 1968, p.31).[90]

Não é de estranhar que tentativas de exclusão desse tipo, que tendiam a criar um limite "inegociável" entre um "nós" e um "eles", despertassem uma "contra-reação" coletiva.

Num primeiro momento, as atividades dos moradores dos "bairros negros" se restringiam à comemoração de casamentos, batismos, aniversários, à organização de festas e bailes, de quermesses, de serviços funerários etc. Para divulgar os eventos de teor recreativo promovidos pela "comunidade", surgiu a necessidade de editar boletins e revistas. O primeiro de vários desses jornais negros – uns melhor sucedidos, outros nem tanto – tinha o nome *Menelick* (1915). As primeiras organizações desse tipo seguiam, até certo ponto, o modelo das associações beneficentes e de assistência mútua que os imigrantes, sobretudo italia-

---

dades lhe são recusadas. E embora não exista nenhuma separação no plano legal, embora a legislação não estabeleça nenhuma separação, o preconceito de côr se estabelece na opinião pública.

E é por isso, que em S. Paulo, o Negro se arregimentou em associações contemporâneas que visam à afirmação dos seus direitos sociais e políticos, em igualdade de condições com os brancos. O que não teria uma significação em outros Estados do Norte, surgiu em S. Paulo como uma conseqüência lógica dos preconceitos de côr que lá se formaram".

[88] Correia Leite, militante negro, fundador (com Jayme de Aguiar) do jornal *O Clarim d'Alvorada* e de outras "revistas negras", afirma posteriormente: "Na indústria paulista, até 1945 não entrava negro, como na tecelagem, por exemplo" (*Cadernos brasileiros*, 1968, VII, p.29). Ainda em 1960, o jornal *Hífen* acusa a indústria de tecidos Pluma, que "desde sua formação não aceita pessoas de côr" (apud Ferrara, 1986, p.156). É interessante lembrar, nesse contexto, que o primeiro ramo de produção que se recusou a empregar mão-de-obra escrava foi exatamente a área têxtil (cf. tb. cap. 3, nota n° 66).

[89] Segundo Domingues (2004, p.131, 132), "o alijamento do negro da estrutura produtiva formal só começou a esboroar mais visivelmente na década de 1930". Marco importante neste processo teria sido a aprovação do Decreto n° 19.482, de 1930, que obrigaria as empresas a empregar pelo menos dois terços de brasileiros natos.

[90] O ex-secretário da Frente Negra Brasileira, Francisco Lucrécio, comenta que no início dos anos 1930 havia mais negros em Campinas do que em São Paulo: "Campinas era uma cidade tradicional e havia recebido muitos negros que foram para a plantação de café em toda a mogiana" (apud Barbosa, 1998, p.37). Cf. tb. as palavras da pesquisadora M. A. Motta Maués a respeito das proibições em Campinas, que confirma que naquela cidade havia num cinema "(...) uma placa proibindo a entrada de 'pessoas de cor', além de estabelecer, nas suas praças, lugares diferenciados para o transitar dos negros e brancos. Os estabelecimentos comerciais campinenses (bares, restaurantes, barbearias etc.) ou não atendiam negros, simplesmente, ou só o faziam em espaços determinados para eles (no fundo ou fora do salão), ou em horário não freqüentado pelos fregueses brancos, como era o caso das barbearias, que atendiam os negros antes de abrir ao público, 'para não ofender os clientes', como diziam seus donos ou gerentes", (apud Domingues, 2004, p.200, 201).

nos, instalavam na cidade de São Paulo (cf. Correia Leite apud L. Silva, 1992, p.55).

Segundo Ferrara (1986, p.54), foi com a fundação do jornal *Getulino*[91] (1923-1926) em Campinas que "se iniciam efetivamente na 'imprensa negra' as reivindicações". Essa "politização" é perceptível em diversos artigos que debatem a situação do negro de maneira genérica e buscam desenvolver estratégias de alcance nacional. As propostas apresentadas, que visavam à superação da "problemática racial nacional", revelam porém a força que o ideário do branqueamento exercia não apenas na elite branca.

Ao entender a "homogeneidade" como precondição de uma nação forte, propagava-se a "fusão das raças", como foi estampado num edital do *Getulino* (n°11, 1923): "Um povo só se faz 'nação unida' quando dispõe de principios homogeneos, civis, politicos, ou religiosos, mas a nação só se faz 'forte' só se funde em irmandade de sangue, sentindo-se – 'una' – em todo e em cada individuo". Tal como Lacerda, cujo pronunciamento no Primeiro Congresso Internacional das Raças (1911) foi lembrado num dos artigos do periódico (n°12, 1923), o jornal entendia que a "fusão das raças" fortaleceria a nação e levaria, em última instância, ao desaparecimento da "raça negra" no Brasil. Foi destacado ainda nesse artigo a importante contribuição dos mestiços para o progresso da nação (Ferrara, 1986, p.94).

O jornal apoiava abertamente a imigração de europeus, sendo que o imigrante português era tido como "de todos o preferível, pela raça e pela religião". Ao mesmo tempo, o *Getulino* opunha-se à idéia de importar mão-de-obra negra, alegando a defesa dos interesses nacionais. Temia-se especialmente a imigração de negros norte-americanos, vistos como orgulhosos, rebeldes, em oposição ao caráter dócil do negro brasileiro:

> Fomos sempre, intransigentemente, contrarios á entrada dos negros norte-americanos no Brasil, isso porque não éra um individuo que buscava agasalho em nossa Patria, mas um bando de homens que pretendia invadir a nossa terra, trazendo além da diferença de costumes, de habitos, de tradições e de lingua, o odio indomavel à raça branca existente nos negros "yankees" (*Getulino*, n° 31, 1924).

---

[91] Os nomes dos jornais tinham, muitas vezes, significado simbólico. Segundo Correia Leite (cf. Ferrara, 1986, p.52), os italianos de São Paulo apelidaram os negros de "Menelick" (imperador da Etiópia, primeiro país africano que tornou-se independente). A escolha do nome Getulino foi uma homenagem a Luiz Gama, que tinha como um de seus pseudônimos "Getulino" (ib., p.54). Outros jornais importantes da época foram: *Alfinete* (1918), *A Liberdade* (1919), *Elite* (1924), *O Clarim d'Alvorada* (1924), *Chibata* (1932), *A Voz da Raça* (1933), *O Clarim* (1935) (ib., p.43, 52).

Uma possível onda imigratória de negros norte-americanos era, pois, combatida como uma ameaça à "harmonia social" do país. Entendia-se que esta poria em xeque o sucesso do projeto de branqueamento:

> A immigração negra norte-americana, prejudica a solução do problema negro brasileiro e ameaça a harmonia da raça e a paz da nação. (...) Apoiamos francamente attitude patriotica assumida pelo governo ante a grave ameaça da immigração negra, e a combateremos vigorosamente pela pena e pela palavra porque ella representa, indiscutivelmente, o maior prejuiso para a solução do problema negro brasileiro.
>
> A vinda dos negros norte-americanos será o golpe de morte para aquella obra mathematica, do desapparecimento gradativo da raça negra no Brasil (*Getulino*, n° 9, 1923).[92]

Embora os artigos do *Getulino* geralmente não apresentassem idéias muito favoráveis a respeito do ser negro,[93] cujas deficiências eram explicadas, sobretudo pelo seu passado escravo e pela falta de educação, o jornal empenhava-se também em denunciar discriminações (por exemplo proibição de acesso a restaurantes, jardim público) e reivindicava direitos iguais para os negros (Maciel, 1987, p.189, 191).

A Frente Negra Brasileira

A fundação da Frente Negra Brasileira (FNB) em 16 de setembro de 1931, foi o primeiro grande sucesso na tentativa de unir brasileiros de cor de pele negra numa entidade que seguia modelos ocidentais modernos de organização política.[94] Era um momento de crise: no plano internacional, ocorria a quebra da bolsa de Nova York (1929), e internamente, a economia demonstrava sinais de recessão, fato que se expressava num aumento drástico do desemprego. Na política brasileira começava a ganhar força um tom populista-nacionalista que se conjugaria com um projeto desenvolvimentista. Aos poucos, o país começava a conhecer formas mais racionais de produção capitalista. Os processos de modernização no plano econômico tornavam-se mais perceptíveis nos centros urbanos do Sudeste.

---

[92] Cf. tb. o seguinte trecho do *Getulino* (n° 9, 23/9/1923): "Nós, os pretos brasileiros não repellimos os nossos irmãos norte-americanos, não somos alheios á sua sorte e acompanhamos com maximo interesse e maior carinho, todos os acontecimentos sociaes do nosso povo lá dentre dessa babylonica Republica. Mas a solução do problema negro norte-americano está collocada numa situação extremamente differente do brasileiro, pelo que, materialmente, precisamos agir em separado, tanto quanto em conjuncto, quando tivermos que agir espiritualmente".

[93] Ao opor o "elemento estrangeiro" aos "brasileiros brancos, pardos e pretos", faz-se o seguinte julgamento do negro: "O Brasileiro negro, esse é naturalmente inimigo do trabalho, é indolente e preguiçoso, mas não por sua culpa. O nosso negro é atavicamente uma vítima do passado e do viciado cativeiro de quatrocentos anos" (Getulino, 2/9/1923, apud Azevedo, 1987, p.251).

[94] Ramos (s. d., p.188) comenta que os estatutos foram aprovados diante de uma assembléia de mais de mil pessoas. Há estimativas que calculam que, no auge do movimento, a FNB podia contar com 60 mil, até 70 mil seguidores (cf. Moura, 1983, p.56). Levando em consideração

Começava, nesse contexto, um fluxo de pessoas das zonas rurais para as cidades em busca de emprego. Nesse momento em que muitos empregadores não ocultavam que privilegiavam a contratação de trabalhadores de cor de pele clara (inclusive, imigrantes), cabia à FNB um papel fundamental no sentido de agregar os negros numa organização política, de buscar representar o grupo e de defender seus interesses junto aos órgãos públicos (políticos). E sabemos que, em vários momentos, a FNB seria tratada por autoridades públicas (sobretudo da área militar), mas também pela grande imprensa, como representante legítima da comunidade negra (cf. Domingues, 2005, p.185, 318).[95]

Segundo Pinto (1993, p.317), a FNB nasceu praticamente no seio de um jornal da Imprensa Negra, *O Clarim d'Alvorada* (1924-1932). Ferreira (2005, p.9) e Domingues (2005, p.42) destacam ainda a importância do Centro Cívico Palmares (1926-1929) nesta fase do ativismo político negro. A idéia inicial era unir todas as forças políticas negras. Não demoraria, porém, muito tempo até que surgissem conflitos em torno de posições políticas e o grupo mais esquerdista ligado a José Correia Leite, um dos fundadores de *O Clarim d'Alvorada*, afastar-se-ia da FNB.[96] A FNB seria uma das primeiras entidades a conseguir, de forma sistemática, denunciar o "preconceito de cor" e foi provavelmente o primeiro grupo a usar o termo "movimento negro" (junho de 1933) (cf. Domingues, 2005, p.227). Em vários momentos, os líderes da FNB posicionaram-se claramente contra vozes que insinuavam não existir preconceito no Brasil. Chamaram tal idéia de superstição que visaria a manter os negros numa posição subalterna, ou seja, subordinados aos brancos, fossem eles brasileiros ou estrangeiros (ib., p.233, 234).

A FNB era uma organização bem estruturada: em várias das grandes cidades foram instalados "núcleos locais", de modo que a entidade transformou-se rapidamente no maior movimento negro supra-regional.[97] A FNB emitia carteiras de identidade para seus membros e dispunha até de uma milícia própria (Milícia Frentenegrina),[98] que desfilava quando havia eventos oficiais. Em 1933, foi criado um órgão próprio de publicação, o jornal *A Voz da Raça* (*AvdR*).[99] Em 1936, decidiu-se transformar a FNB em um partido político, mas pouco depois, com o golpe do Estado Novo, ficaram proibidas as atividades de todas as organizações políticas. Assim, a entidade foi fechada em dezembro de 1937.

---

que o país tinha cerca de 40 milhões de habitantes na época, esse dado significaria que, em termos relativos, a FNB continua sendo até hoje o maior movimento político de negros do país (esse número corresponderia a 1,5% da população total do país). Numa entrevista recente, o então secretário-geral da FNB, Francisco Lucrécio, falou de mais de 20 mil filiados (apud Barbosa, 1998, p.39). Um artigo publicado no órgão oficial, *A Voz da Raça* (11/5/1935), refere-se a mais de cem mil associados e F. Fernandes estipulou até 200 mil sócios (apud Pinto, 1993, p.91).

[95] Lideranças da FNB foram recebidos em audiência pelo governador do Estado de São Paulo, Armando de Salles Oliveira, e pelo presidente da República, Getúlio Vargas, como legítimos representantes da comunidade negra.

[96] *O Clarim d'Alvorada*, fundado inicialmente como um jornal literário por Correia Leite e Jayme Aguiar, assumiria sob a diretoria do primeiro um tom reivindicatório de cunho político. Parece que o estopim do racha na nascente entidade, a FNB, foi a discordância em torno do conteúdo do estatuto. Leite acusou Arlindo Veiga dos Santos de ter escrito o texto sozinho, impondo, desta forma, suas idéias no estatuto cujo conteúdo Leite julgava uma cópia do Partido Fascista Italiano (apud L. Silva, 1992, p.94). Ferreira (2005, p.26) conta, com detalhes, as subseqüentes querelas que culminariam num conflito violento que teria "selado" o rompimento entre os dois grupos. As instalações da redação do *O Clarim d'Alvorada* foram empasteladas e destruídas, como uma "resposta" às ironias e acusações que o jornal *Chibata*, fundado por pessoas ligadas a Leite, divulgava a respeito de Isaltino Veiga, secretário e irmão do presidente da FNB, por causa de um caso amoroso considerado impróprio. Enquanto o grupo minoritário ligado a Leite continuaria a defender idéias antifascistas, influenciadas por tendências socialistas, a FNB se oporia veementemente a tais ideologias. Leite, que fez parte também do Conselho da FNB buscaria realizar suas idéias políticas posteriormente em outras entidades que, porém, não eram tão populares como a FNB (por exemplo, Associação dos Negros Brasileiros, revistas como *O Clarim*, *A Alvorada*) (cf. Silva, 1992, p.94). No seu texto "As trajetórias de Veiga dos Santos e Correia Leite", Ferreira (2005, p.3-7) aponta ainda para as divergentes formações dessas duas lideranças, fato que deve ter aguçado ainda mais o conflito entre as duas. Enquanto Leite teve uma infância extremamente dura, conseguindo alfabetizar-se apenas tardiamente com a ajuda de Jayme Aguiar, Veiga dos Santos concluiu um curso superior e ganharia certa reputação como escritor de poemas e romances (em 1923, recebeu uma menção honrosa da Academia Brasileira de Letras de São Paulo) e como professor universitário da PUC de São Paulo.

[97] Além de vários grupos no interior de São Paulo (Sorocaba, Tietê, Campinas, Ribeirão Preto, Birigüi), o ex-secretário da FNB, Francisco Lucrécio, cita a existência de delegações nos estados do Rio de Janeiro, Bahia, Rio Grande do Sul e Minas Gerais (apud Barbosa, 1998, p.39). A respeito da FNB baiana, ver tb. o artigo de J. Bacelar "A Frente Negra Brasileira na Bahia" (in *Afro-Ásia*, n° 17, 1996).

[98] Houve também uma tentativa de criar uma Legião Escoteira Frentenegrina, a exemplo da Milícia Frentenegrina, para os jovens do movimento (cf. *A Voz da Raça*, n° 40, 7/7/1934).

[99] Funcionaram na sede: Depto. de Instrução ou de Cultura, Depto. Musical, Depto. Esportivo, Depto. Médico, Depto. de Imprensa, Depto. de Artes e Ofícios, Depto. Dramático, Campanha da Boa Vontade, Comissão de Moços, Regional Frentenegrino, Depto. Jurídico-Social,

A FNB entendia-se, acima de tudo, como uma organização de autodefesa e de auto-ajuda para um grupo social identificado como "raça negra";[100] o artigo 1° dos estatutos da entidade a define como uma

> união política e social da Gente Negra Nacional, para a afirmação dos direitos históricos da mesma, em virtude da sua atividade material e moral no passado e para reivindicação de seus direitos sociais e políticos, atuais, na Comunhão Brasileira (apud Ferrara, 1986, p.64).

O mesmo documento revela ainda, no artigo 3°, os objetivos dessa associação: "a elevação moral, intelectual, artística, técnica, profissional e física; assistência, proteção e defesa social, jurídica, econômica e do trabalho da Gente Negra"[101] (apud Ferrara, 1986, p.64).

Percebe-se claramente nessas palavras a tentativa de delimitar formalmente o grupo, e o esforço de fundamentar os objetivos deste por meio de uma formalização de deveres e direitos diante do Estado-nação. Veremos que as reivindicações políticas da FNB, entretanto, só podem ser compreendidas a partir de uma análise de suas concepções de raça, de cultura e de suas convicções ideológicas. Ao fazer uma análise minuciosa do teor político dos artigos de *A Voz da Raça*, Pinto chega à conclusão de que a entidade teve contatos e se inspirou em três movimentos políticos: o patrinovismo,[102] o integralismo e o movimento Bandeira. Mesmo que os líderes negassem influência ideológica direta, os argumentos e até as frases de efeito da FNB se assemelhavam bastante aos discursos e posturas políticas destes grupos direitistas.

Assim, não é de estranhar que a crítica às idéias comunistas era uma constante nas publicações da FNB, que podia, por vezes, incluir sentimentos anti-semitas. Se, de um lado, condenava-se a "revolução bolchevista universal judeu-cosmopolita"[103] (*AvdR* n° 7, num outro artigo os comunistas são chamados de "assassinos de mulheres e crianças", cf. *AvdR* n° 59), de outro lado, atacava-se o "espírito liberal e democrático", que era visto também como "estragador de todas as pátrias" (cf. *AvdR* n° 2). Na primeira página do segundo número de *A Voz da Raça*, o presidente da FNB, Arlindo José da Veiga Santos, fez o seguinte apelo: "Qualquer forma de democracia, de igualitarismo, não nos serve. Democracia é coisa falida, criminosa que não deixou ao Brasil senão dívidas, desmoralização (inclusive de negros...), atraso mental, moral e economico" (*AvdR*, n° 11, 1933). Nos discursos dos líderes predominava, portanto, o tom autoritário, como o do presidente da FNB:[104]

> Nunca povo algum em que assembléias decidiram realmente valeu coisa alguma no mundo. Onde mandam muitas mil cabeças, aí tudo vai á matroca, tudo vai á garra. Por cuja causa diz a Sagrada Escritura que "os muitos pastores destruiram a minha vinha".
>
> [...] Atendendo a isso, deve o povo frentenegrino seguir o bom caminho a respeito do govêrno no meio social negro.
>
> Nada de apelar para assembléias gerais, que são contra os nossos Estatutos! Nada de querem todos mandar!
>
> Há um Presidente Geral e um Grande Conselho. Podem êles consultar toda gente, todo frentenegrino. E de fato tem sempre consultado, por meio de comissões especiais, dando também assento aos cabos mensalmente no G. C.
>
> Tudo que o Presidente Geral e G. C. fazem é para bem de todos os frentenegrinos e todos os negros de boa-vontade. Quando se toma uma resolução em qualquer sentido, precederam a ela muita observação e muitos estudos, para que as coisas resultem bem.
>
> Por isso, confiança nos chefes (Santos, *AvdR*, n° 40).

Depto. Doutrinário, Salões de Barbeiro e Cabeleireiro e para Jogos e Divertimentos, Oficina de Costura (apud Pinto, 1993, p.100-103).

[100] Os frentenegrinos usavam ainda outros termos como autodenominação do grupo: homens de cor, gente negra, povo negro e, com menos freqüência, filhos (netos) de Zambi (ou Zumbi) e filhos de Chan.

[101] Maciel (1987, p.72) contesta a afirmação de Fernandes, segundo a qual Ferreira teria introduzido "o termo 'negro' para substituir o então vazio e comum 'homem de cor'", (apud Ferrara, 1986, p.59). Há indícios de que, na região de São Paulo, no final do século XIX e inícios do XX, a palavra "negro" tinha uma conotação mais pejorativa que "preto", (cf. tb. Schwarcz, 1996, p.176). Um informante frentenegrino contou que seu pai ficava revoltado quando era chamado de negro. Para esse ex-militante, a FNB optou conscientemente pela denominação "negro": enquanto "preto" teria sido relacionado com cor, "negro" teria sido considerado atributo de "raça" (entrevista n° 2). Queremos, porém, chamar a atenção para o fato de que não houve uma separação semântica rígida e coerente entre negro e preto ao longo da história ibérica e brasileira, como alguns autores parecem insinuar (por exemplo Berriel, 1988, p.71, 72) e como atesta o uso quase indiscriminado de negro e preto no discurso jesuítico.

[102] Segundo Ferreira (2005, p.6), foi Veiga dos Santos, primeiro presidente da FNB, quem fundou e presidiu, na maior parte do tempo de sua existência, a Ação Imperial Patrinovista Brasileira (AIPB), que pregava o retorno à monarquia, além de defender idéias antiesquerdistas. Pinto (1993, p.126, 127) informa que Veiga dos Santos teria definido o patrinovismo como um "movimento cultural-político" inspirado na Santíssima Trindade.

[103] Em outro artigo lê-se: "O comunismo (e suas mitigações...) é o domínio do Judeu internacional e a escravização da Patria e da Raça" (*AvdR*, n° 10).

[104] Nos textos publicados pela FNB, há mais de uma referência simpática à política totalitária de Hitler (cf. tb. abaixo): idealizava-se a figura de um "*fuherer*" [sic] ou de uma espécie de "Moysés de ébano". Conforme a seguinte frase de Cesário Gonçalves: "Surja esse 'super-homem', esse semi-deus que será seguido cegamente, todos confiados na portentosidade do seu cerebro, e a raça negra vencerá" (*AvdR*, n° 57).

Segundo um artigo de *AvdR* (n° 30), houve um aviso na sede da organização dizendo que "é proibido discutir política ou religião na séde". Outra faceta desse autoritarismo era o enaltecimento do patriotismo e uma forte postura antiinternacionalista:

> Somos cristãos, queremos o bem dos nossos, e não comungamos com os adétos duma sociologia bandalha e anti-nacional. Somos nacionalistas intolerantes e repelimos, e repelimos sempre, quem quer que vise com doutrinas exóticas corromper, com o espírito e luta de classes e de ataque á propriedade, a mentalidade dos frente-negrinos.
>
> Abaixo os internacionalistas! (Santos, *AvdR*, n° 3).

Eis outro exemplo:

> Nós, Frentenegrinos, temos o soberbo espírito da Nação e, daí, ficarmos indignados contra tudo que vai contra ela. Não compreendemos essa idiotice de separatismo, de internacionalismo e outros muitos ismos criminosos que andam por aí, cheios de pompa e arrogância (*AvdR*, n° 2).[105]

O objetivo político principal da FNB era lutar por uma situação econômica e social melhor para seu grupo. As estratégias políticas que deveriam possibilitar esse projeto eram permeadas pelas convicções ideológicas dos líderes e, além disso, traziam ainda as marcas profundas das concepções de cultura e de raça assumidas pela organização. Subentendia-se a cultura como um processo histórico acumulativo que garantiria o progresso da humanidade. Ao igualar cultura à "civilização", como ocorreu no discurso evolucionista do século XIX, propagava-se "a cultura" como um valor a ser atingido (cf., por exemplo, o nome dado a um dos muitos departamentos frentenegrinos: Departamento de Instrução ou de Cultura).[106]

---

[105] É impossível saber até que ponto havia unanimidade política entre os seguidores da FNB, e até onde a opinião de seu primeiro presidente, Santos, os influenciou. Sabe-se que nem todos os frentenegrinos concordavam com as suas idéias monarquistas. Parece que muitos sentiam-se atraídos mais pelas atividades recreativas promovidas pela FNB do que pelas palestras domingueiras. Em entrevista (n° 3), um ex-militante, que se considera frentenegrino fanático, comentou que, quando adolescente ele freqüentava a sede da FNB porque gostava de tocar música (no grupo "regional"), "gostava de uma farra e aproveitava os encontros para namorar". Ele nem se lembrava da existência do jornal *A Voz da Raça.* Os discursos "entravam num ouvido e saíam pelo outro", afirmou o ex-militante. De outro lado, pode-se imaginar que a própria estruturação hierárquica da organização e de suas atividades tenha exercido uma influência sobre a formação de valores dos associados da FNB, mesmo sobre as pessoas que eram politicamente menos interessadas.

[106] Cf. tb. o título de um artigo do *AvdR* (n° 54), que procura destacar o "valor" das conferências e palestras promovidas pela entidade: "Palestra, meio de aprender e incentivar a cultura".

Ao mesmo tempo, não se negava a existência de raças diferentes. Acreditava-se, porém, que mesmo as "raças atrasadas" podiam – por meio de uma "aprendizagem cultural" – ascender na "escala civilizatória" (cf. tb. objetivos da FNB expressos no artigo 3° dos estatutos). Sabemos que, naquela época, tal conjugação de raça e cultura não constituía contradição em si. Afinava-se perfeitamente com teses defendidas por vários cientistas brasileiros. Vimos que, no início do século XX, Lacerda rejeitava, com veemência, a concepção de superioridade e inferioridade racial, "no sentido absoluto", ao mesmo tempo em que afirmava a existência de raças adiantadas e atrasadas; e vimos também que, no seu clássico *Casa-grande & senzala*, publicado em 1933, Freyre recorreria a diferenciações conceituais semelhantes.

Idéias dessa natureza já se encontravam explícitas em dois artigos de *O Clarim d'Alvorada*, que, como vimos, era, até certo ponto, berço do surgimento da FNB: "Não ha raças superiores e inferiores. Ha povos atrasados, porem, isso não os faz inferiores. Até onde vai a humanidade, todos os homens são iguaes" (n° 26). O título de outro artigo, publicado poucos meses antes da fundação da FNB, comemora a "ascensão" do negro nos Estados Unidos da seguinte maneira: "Em meio seculo de trabalho e padecimentos, o negro norte americano alcançou sua redempção moral e material, deixando de ser um atrazo na civilização" (O Clarim d'Alvorada, n° 34). Se os militantes da época reivindicavam uma possível igualdade no mundo moderno, não resta dúvida de que também viam o seu próprio grupo como "atrasado" em relação aos "valores civilizatórios".

As diversas análises feitas em *A Voz da Raça* (n° 49) confirmam esse padrão: "Entretanto, fica demonstrada pelos documentos do Passado a capacidade do negro brasileiro para ascender na cultura e civilização". Outro artigo de *AvdR* (n° 25) reclama, porém: "Ainda ha negros que não querem saber do levantamento moral da sua raça". A partir dessas premissas ideológico-conceituais, não é de estranhar que a FNB tenha investido tanto em projetos de formação educacional e profissional do negro. Na sua sede, a FNB instalou um curso primário, outro de alfabetização para adultos e promoveu cursos de inglês, além de manter uma oficina de costura e uma "banca de marceneiro", onde se ensinavam artes e ofícios aos associados interessados.[107] Assim, acreditava-se "aplainar" o caminho para a aceitação e integração maior do negro na sociedade.

---

[107] Um entrevistado (n° 2) contou que começou a estudar inglês na sede da FNB. Para outro ex-militante (entrevista n° 1), a FNB foi a escola mais importante de sua vida. Outro entrevistado (n° 3) comentou que todos os negros que passaram pela FNB "se deram bem na vida". Cf. tb. o trecho a seguir de artigo de Benedito Vaz Costa, no *AvdR*: "É que aqueles são dotados de espíritos mais acrisolados, alunos aplicados que cursaram as aulas de sociabilidade e civismo, e a academia de Formação social que é a FNB" (Costa, "O dever do negro", *Avdr*, n° 63).

Foi dentro dessa perspectiva – e retomando, de certa maneira, o discurso modernizador dos abolicionistas – que a FNB valorizava o trabalho ("um dever sagrado que produz e cria o progresso geral", como expressou Francisco Lucrécio, secretário-geral da FNB). Os dirigentes da entidade viam no trabalho a base do progresso humano e, portanto, um elemento fundamental de dignificação do ser humano: "O trabalho é semente que germina, brota e frutifica em toda a terra, fertiliza os campos, forma as cidades, cria as maravilhas de que se orgulha o adeantamento das nações" (cf. *AvdR*, n° 35).

E mais: o trabalho era considerado o meio pelo qual o negro deveria conseguir ascender socialmente e também o meio apropriado para enfrentar e quiçá superar o preconceito. Por tudo isso, Lucrécio incentivava os jovens a dedicar-se a ele: "ao trabalho porque somente pelo trabalho puro e convicto é que podemos triunfar em todos os nossos objetivos" (*AvdR*, n° 65). Esse tipo de discurso traduziu-se também em ações. Os líderes posicionavam-se veementemente contra qualquer comportamento de seus membros que pudesse prejudicar a imagem do negro como "bom trabalhador", como "trabalhador honesto": desenvolveriam campanhas contra o alcoolismo e contra a vadiagem (cf. Domingues, 2005, p.198).

Em *A Voz da Raça* pode-se encontrar textos em que os próprios negros são responsabilizados pela situação precária em que viviam: "O que mais tem prejudicado a raça negra no Brasil, na sua marcha para o progresso", explica o autor de um artigo,

> não é o que pensamos, em parte, o descaso dos responsaveis pelos destinos da patria, não. Os únicos culpados são os próprios negros que ainda não sabem ser disciplinados, para o seu próprio bem.
>
> Sem disciplina, o homem é como navio sem bússola: no mar ao sabor da tormenta.
>
> Não tem educação de espirito, não tem atitude de vida, nada lhe serve porque a ideia de desordem impera e assim julgando, tudo para ele é imprestavel (*AvdR*, n° 12).

Os vários jornais e revistas negras buscavam dar conselhos de bom comportamento. Sob o título "O que nós os pretos devemos saber", um artigo em *A Voz da Raça* fazia aos frentenegrinos as seguintes recomendações:

> Antes de se espirrar ou tossir devemos colocar um lenço diante da boca ou no nariz para não encomodar quem esteja perto. [...]
>
> Quando formos convidados para tomar parte em casamento, jantar, ceia ou espetaculo, devemos nos apresentar limpos e bem vestidos para não desgostar quem deu o convite, alem do dono da casa.
>
> Não devemos convidar ninguem para *matar o bicho* mas, sim para tomar um Café ou comer uns pasteis, por exemplo [...]
>
> Nós os negros não devemos ser indiferentes em tudo que seja pelo nosso progresso (*AvdR*, n° 35).

Em outro artigo:

> Muito tem se falado que é preciso acabar-se com esses bailes e sambas que existem por todos os cantos e recantos da cidade, porque é um antro de perdição. [...] O que é preciso é que todas as Mães quando suas filhas receberem um convite para baile, seja sempre acompanhadas de seus paes ou irmãos de acordo com os bons costumes da familia, porque assim temos certeza de estarmos reunidos e formados em nosso meio social (*AvdR*, n° 22).

A preocupação de usar vestimentas adequadas,[108] e também de cuidar do cabelo crespo, seguia "modelos brancos" ocidentais. Anúncios como este, publicado em *AvdR*, não eram raros na Imprensa Negra: "Frente-Negrinas – Quereis ter os vossos cabelos lisos e sedosos! a preços razoaveis? Procurai a cabelizadeira Frente-Negrina" (*AvdR*, n° 4).[109] Outra preocupação da Imprensa Negra foi a promoção de eventos sociais como batizados, casamentos, festas de aniversário, comemorações religiosas, coroação de rainhas de beleza e bailes.[110] Bastide (1983, p.150) usou os termos "puritanismo preto" e "culto das conveniências" para caracterizar esse tipo de comportamento propagado pela FNB.

Sabe-se também que existia certa proximidade entre a FNB e o catolicismo. Vários membros desta eram católicos atuantes. Domingues (2005, p.203) levantou que na direção da Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Largo do Paissandu havia vários frentenegrinos importantes. Justiniano Costa, segundo presidente da FNB, ocupou a função de mesário desta irmandade. Arlindo Veiga dos Santos, primeiro presidente da FNB, e José Bueno Felciano eram dirigentes da Congregação Mariana da Imaculada Conceição de Santa Ifigênia.

---

[108] Cf. texto encontrado em *AvdR* (n° 22): "As futuristas: Minhas irmãs negras; nós, antes de usarmos, Boina, Sapatos sem meia, Blúsa sem mangas e Brincos Argolão, devemos primeiramente consultar com as nossas costureiras ou pessoas amigas, para ver-se nos fica bem, para não sermos vitima do riso dos transeuntes e vergonha das nossas irmãs que sabem trajar-se bem".

[109] Sabe-se que na sede da FNB existia uma "sala de manicure e cabelisadeira" (cf. tb. *AvdR*, n° 22). No primeiro número de *O Clarim d'Alvorada* achou-se a seguinte propaganda: "Oh! Você ainda não alisou seus cabelos? Pois, não conhece o ch... E seus cabelos ficarão perfeitamente lisos, podendo até mesmo serem lavados, sem voltar ao estado anterior" (apud Bastide, 1983, p.142). Cf. ainda outro anúncio publicado por *O Clarim d'Alvorada*, n° 16:
"Graças à maravilhosa invenção do nosso '**CABELISADOR**', consegue-se, em conjuncto com duas 'Pastas Magicas', alisar **todo e qualquer cabello, por muito crespo que seja**.
Com o uso deste maravilhoso instrumento, os cabellos não só ficam **infallivelmente** lisos, mas tambem mais compridos.
Quem não prefere ter uma cabelleira lisa, sedosa e bonita em vez de cabellos curtos e crespos? Qual é a pessoa que não quer ser elegante e moderna?
Pois o nosso '**CABELISADOR**' alisa o cabello o mais crespo **sem dôr**" (grifo do texto).

[110] Embora oficialmente a FNB não promovesse bailes, há indícios de que havia eventos dançantes com a participação ativa de frentenegrinos.

Numa coluna de *A Voz da Raça*, intitulada "Vida religiosa", debatiam-se assuntos relacionados exclusivamente à "religião católica".[111] A influência de idéias fascistas pode ter contribuído para que não se desenvolvessem laços mais explícitos e estreitos com a Igreja Católica. De outro lado, o catolicismo era encarado não apenas como um "elemento civilizatório" valioso, mas também como um fator unificador importante para a criação de um espírito nacional. De qualquer forma, o credo católico e suas cerimônias (batismo, casamento etc.) eram uma referência forte para a maioria dos frentenegrinos. O aniversário de 50 anos de abolição, por exemplo, foi festejado em São Paulo em frente à Catedral da Sé, com um evento público. Durante a festa apresentaram-se grupos de "folias-de-reis e congadeiros". Veremos que esses "folguedos", que surgiram e se desenvolveram no âmbito da Igreja Católica, eram praticamente as únicas tradições populares negras que foram valorizadas pelas lideranças do movimento.

Ao contribuirem de forma construtiva para o projeto nacional, os frentenegrinos entendiam também que participavam, de forma ativa, de um grande processo civilizatório. No discurso comemorativo do quarto aniversário da FNB, publicado em *A Voz da Raça* (n° 49), o presidente, Arlindo Veiga dos Santos, explicita mais uma vez o objetivo principal da organização: "INTEGRALIZAÇÃO ABSOLUTA, COMPLETA, DO NEGRO, EM TODA A VIDA BRASILEIRA – politica, social, religiosa, economica, operaria, militar, diplomatica, etc.". E o presidente ressaltou ainda que os esforços da FNB deveriam também constituir "a defesa acerrima das nossas tradições totais, dentro da civilização ocidental". Percebe-se aqui que essa reivindicação pela integração no mundo da "civilização ocidental branca" fundamentava, implicitamente, um distanciamento das tradições de origem africana consideradas, à época, não-cultas ou atrasadas. Essa postura tem causado certo espanto entre os pesquisadores que contavam com mais aproximação entre os movimentos negros da época e o que hoje se chama "cultura negra, afro-brasileira ou afro-descendente".

---

[111] Em mais de um artigo, a "religião católica" é chamada simplesmente de "nossa religião" (por exemplo, *AvdR*, n° 42). Cf. tb. o artigo do presidente, Arlindo Veiga dos Santos: "Somos cristãos, queremos o bem dos nossos" (*AvdR*, n° 3). Segundo Ferrara (1986, p.67), havia também aulas de catecismo e religião na sede da FNB.

"A valorização do passado *devia*, ao que parece", acreditava Bastide (1983, p.153), "terminar em uma valorização do que é mais tipicamente africano no folclore e onde se manifesta melhor o gênio rítmico de uma cultura, original e saborosa, como as religiões afro-brasileiras, candomblés e xangôs". Constatou, contudo: "Ora, os textos em favor da conservação desses elementos originais são raros [...]"(grifo do autor).

Pinto (1993, p.333, 337), que concebia o projeto da FNB como uma tentativa de formar um "grupo étnico", atribui o hiato entre movimento negro e "cultura negra de origem afro", em primeiro lugar, às influências do mundo urbano moderno, a processos de proletarização e marginalização: segundo essa análise, o "renegamento da *sua cultura*" explica-se, portanto, sobretudo, pelas condições de vida na cidade, que teriam dificultado "a manutenção ou cultivo das suas raízes culturais" (grifo do autor).[112]

Um dos problemas de interpretação desses dois autores encontra-se, a nosso ver, na falta da devida contextualização dos critérios de inclusão e exclusão utilizados pelo grupo em questão. Aparentemente, aquilo que os líderes da FNB entendiam como cultura, um valor que orientava suas ações sociais e políticas, diverge da forma como cultura é abordada nos textos dos antropólogos escritos em épocas posteriores. A análise dos artigos publicados em *A Voz da Raça* revela que o conceito de cultura era usado exclusivamente no singular, e que o termo "cultura negra" nem sequer fazia parte do vocabulário das publicações da FNB.

Comentamos também que, naquela época, o ideário evolucionista permeava ainda o pensamento de muitos cientistas sociais que já buscavam diferenciar, em termos conceituais, raça e cultura. A. Ramos, que manteve contatos pessoais com líderes da FNB e, como vimos, se empenhou no combate ao racismo, foi um desses intelectuais. No seu clássico *O negro brasileiro*, publicado em 1934, a palavra cultura aparece igualmente como sinônimo de civilização e progresso. Além disso, o autor continuava usando expressões tais como "grupos étnicos mais atrasados em cultura" e "formas mais adiantadas em religião" (cf. tb. cap. 4).

---

[112] De maneira semelhante a Bastide (1983, p.148), que tinha constatado, entre outras coisas, que na imprensa negra da época, a "valorização do preto não vai até a África", Pinto (1993, p.282, 283, 291) faz as seguintes avaliações: "No entanto, praticamente não há menção às atividades artísticas comumente identificadas com o negro, como o samba, a capoeira...", e conclui: "Neste momento, o movimento não utiliza a 'cultura negra' como bandeira de luta". E ao deparar-se com o uso "tradicional" da simbologia das cores branco e negro pela FNB, a autora qualifica o "não questionamento" do conteúdo semântico embutido em expressões tais como "a verdade é clara e a mentira é escura" (cf. *AVdR*, n° 3) como "inconsistências" do discurso da FNB.

Seguindo, em linhas gerais, esse quadro teórico-conceitual, a FNB apostava que um processo de "aprendizado cultural" poderia elevar a "raça negra" ao nível das "raças adiantadas". Manifestações como samba, capoeira e as diferentes formas religiosas de matriz africana não eram tidas como tradições genuinamente negras, mas práticas a serem superadas com o decorrer do tempo.

Assim, ao comentar os atos comemorativos do 13 de Maio (Dia da Abolição) de 1933, *A Voz da Raça* formula seu protesto contra atitudes que considera impróprias para tal evento:

> Somos bons catolicos, gostamos das festividades religiosas e aconselhamos todo respeito ao ritual religioso, mas não podemos deixar de protestar contra o pessimo costume de certos festeiros em instituirem o *samba*, o *batuque*, na frente das igrejas onde a nossa gente negra inconsciente é tratada a cachaça, para no fim surgir toda sorte de escandalos que envergonharia a propria pena si tentassemos descrevel-as. [...] Não é só o negro que bebe, disso estamos certos, porém, ele é o *pano preto* em que muito aparece a mancha branca porisso é preciso acabar com o bombo e o pandeiro porque isso por aí é um toque de guerra contra os frentenegrinos" (*AvdR*, n° 10).

Menos de um ano depois, o mesmo jornal comemorava o fato de – diferentemente do 13 Maio do ano anterior – as festividades de São Benedito de Sorocaba se terem realizado sem o toque do "samba":

> A festa em apreço foi uma das melhores que Sorocaba viu; muito solene e impressionante foi todos os atos de culto principalmente a procissão que percorreu o itinerario do costume – Esteve na altura de impolgar a admiração dos fieis que formaram uma compacta massa humana, cheia desse respeito que atesta a civilisação de um povo remodelado em Santos costumes.
>
> Só não houve na vespera o bulhento "Samba" o que bem demonstra que a nossa gente já compreendeu que tinhamos sobra de razão.
>
> Aos frentenegrinos que tomaram parte como festeiros só temos louvores a tecer na certeza de que para o ano teremos a mesma festa dentro do sacrario da religião para a gloria de Deus e honra da raça (*AvdR*, n° 32).

Os apelos enfáticos que visavam a afastar os frentenegrinos das "batucadas" inserem-se também na luta da FNB por uma melhor aceitação social do negro. Nesta perspectiva, praticar o samba ou outras "danças exóticas" era visto como prejudicial para a imagem do negro que se empenhava em conquistar um lugar mais digno na sociedade nacional: Vimos que os avisos e as críticas dos líderes foram explícitos: "(...) é preciso acabar com o bombo e o pandeiro...", ou ainda: "Homens de cor, quase na sua maioria, ainda continuam indiferentes ao desenvolvimento moral e intelectual da nossa raça, entretidos talvez com coisas fúteis, como as danças exóticas – congo, samba, fox etc." (cf. Domingues, 2005, p.226). Na sua tese de doutorado sobre a Frente Negra Brasileira, Domingues chega também à conclusão de que, em geral, o samba era tratado pelos dirigentes como uma manifestação cultural "inferior", que impediria a ansiada evolução moral e intelectual do negro e estaria em descompasso com os "bons modos" de uma sociedade civilizada.[113]

Nos exemplares de *A Voz da Raça* há poucas referências aos fenômenos que hoje são entendidos como formas religiosas de matriz africana ou como religiões afro-brasileiras. Essas escassas menções, porém, não deixam sombra de dúvida: não havia muita simpatia, da parte dos líderes da FNB, em relação a tais práticas. Sabemos que nos anos 1930 o culto do candomblé ainda não existia em São Paulo e a "umbanda" estava em fase de consolidação. De outro lado, a pesquisa de Wissenbach revelou que desde os anos 1920 havia, em São Paulo, certa efervescência de "cultos mágicos" de vários tipos. Negrão (1996, p.65) comprovou recentemente a existência de cultos organizados, que hoje seriam considerados parte do "mundo religioso afro-brasileiro", já nessa mesma época.[114]

Dois textos, em forma de poema, publicados em *A Voz da Raça* são testemunho de que tais "mundos mágicos" não eram algo totalmente estranho aos militantes da FNB. O primeiro traz uma letra de música, "Sexta-Feira (Macumba)", escrita por um compositor de escola de samba. Ao criar uma oposição entre a "macumba" e a "Sexta-Feira da Semana Santa", o autor não esconde certo desprezo aos "cultos mágicos".[115] Os detalhes descritos no segundo poema intitulado "Macumba", de Murillo Araújo, denunciam um alto grau de conhecimento das práticas ritualísticas; as imagens criadas pelo autor encaixam-se no ideário do evolucionismo clássico que relacionava a "magia" com um "estágio inferior do desenvolvimento da humanidade".[116] Na coluna reservada para "Joias Literarias" lê-se:

---

[113] Há também alguns – poucos – comentários não tão pejorativos: são referências ao "samba" tocado no contexto das escolas de samba (por exemplo, *AvdR*, n° 63). Ao citar um artigo em que um dos líderes frentenegrinos faz um apelo para a "mocidade" se afastar do "ritmo da música selvagem do samba herdado dos nossos maiores", Domingues analisa que o autor destas linhas parece ter tido consciência de que o samba constituía, de certa maneira, uma herança musical africana. No entanto, como o ritmo era associado a um "comportamento selvagem", deveria ser evitado. Em outro artigo de *AvdR* (n° 63), o samba é chamado de "nosso folklore".

[114] Sabemos que o candomblé chegou a São Paulo com a vinda de migrantes nordestinos. Segundo Prandi (1991, p.93), apenas em 1965 o primeiro terreiro foi registrado em cartório como casa de candomblé. A história da umbanda está ligada a cultos bantos (denominados de macumba) que já existiam havia mais tempo no Sudeste. O primeiro registro em cartório ocorreu em 1929, segundo Negrão (1996, p.69) ou de acordo com Prandi (1991, p.50) em 1930.
Um livro, publicado em 1920 (Hoehne, *O que vendem os hervanários de São Paulo*), cita uma grande quantidade de produtos que se podia comprar na Hervanaria Santa Izabel, na Rua General Carneiro. Entre um grande número de plantas e objetos, constam também produtos muito provavelmente relacionados aos cultos de "tradição afro-brasileira": "Completo sortimento de figas e cruzes de arruda, de guiné, de azevim de Lisboa, de azeviche africano, de Kengongo etc.; búzios, favas anti-rheumáticas, favas contra mão olhado [...] Pemba africana, Pimenta da Costa, Legitimas Pedras de Cevar da África. – Ory – azevim – azeviche – chifre de veado raspado etc., remédio para tirar verrugas – cera da terra, – contas de azeviche, favas do Pará para aromatizar o fumo" (apud Wissenbach, 1997, p.134).

MACUMBA
A macumba zabumba.

Noite velha, no matto, as estrellas accordam...

Que retumbo em rumor
tóa fundo, tão fundo, um ribombo de morte
nos grotões do Pavôr?!
É a macumba, é a macumba!
E retumba o tambor.

Risca a pemba do samba os terreiros
oleosos
pelo philtro da lua.

Flammejam jogeiras, brandões resinosos...
e os corpos flammejam sabbáts, saltitando,
sambando, sambando
com o philtro da lua.

Nas taipas de ocaras tão claras
tão pasmas –
as sombras debruam legiões
de fantasmas.

As pretas, rodando os tundás, se arredondam
em cateretês
Os pretos
são doidos Sacys Pererês...

A polvora em chispas corusca e chamusca...
(Mandinga.
bruxêdo...)

Corriscam as luzes por entre o arvoredo...

Um côro plangente
entóa em um só tom:

– "Ya-mã-já!
A nossa Mãe 'tá no fundo do má

---

[115] Sexta-Feira (Macumba):
Sólista: O O O O O ...
Côro: O O O O O ...
Sólista: No dia de Sexta Feira
Pérto d'uma incluziada
Gato preto tava morto
Coa cabeça esmigaiada.
Côro: A...
Sólista: Nunca mais eu passei lá
Côro: Na Sexta Feira
Sólista: Já mudei o meu caminho
Côro: Na Sexta Feira
Sólista: N'outro dia á meia noite
Passei no mesmo lugá
Encontrei um esqueleto
Inliado num jorná
Côro: A...
Sólista: Nunca mais eu passei lá
Côro: Na Sexta Feira
Sólista: Já mudei o meu caminho
Côro: Na Sexta Feira
Sólista: No dia mais consagrado
Que é Sexta Feira Maió
Vi na mesma incruziada
A moamba do lenço
Côro: O'...
Sólsita: Nunca mais eu passei lá
Côro: Na Sexta Feira
Sólista: Já mudei o meu caminho
Côro: Na Sexta Feira
Sólsita: Nunca mais eu passei lá
Côro: Na Sexta Feira
Sólista: Inda mai naquele dia
Côro: Na Sexta Feira Maió (*AvdR*, n° 54).

[116] Correia Leite afirma ter ouvido a palavra "orixá" pela primeira vez "por volta de 1943, quando", diz ele, "se liberou o funcionamento dos centros de umbanda e candomblé" (apud L. Silva, 1992, p.57, 141). Mas não procurou ter "contato direto com essas manifestações", e explica: "A gente até achava que, de certo modo, era um atraso para a concretização de qualquer coisa positiva de cunho social para o negro". Tudo indica que também os frentenegrinos convictos, que não defendiam idéias socialistas (como Correia Leite), não se aproximaram do candomblé. Durante as entrevistas feitas com ex-militantes, ouvimos críticas ao "charlatanismo" praticado no candomblé e sentimos certo estranhamento diante de alguns elementos característicos dos rituais afro-brasileiros, como, por exemplo, a incorporação de divindades. Um entrevistado (n° 3) questionou se esses cultos faziam bem à saúde mental e à "formação de um ser humano". Sem nunca ter assistido a uma cerimônia de candomblé, afirmou: "as pessoas ficam fora de si".

Eh-nhôr! Eh-nhá!
Eh-nhá! Eh-nhôr!"

É a macumba é a macumba!
E retumba o tambôr!

E crepita na chamma
a alma chã do meu povo -
o verdôr de sua ansia,
toda a sua expressão de innocencia que canta
todo o seu coração ainda barbaro e novo
na alegria florido e selvagem da infancia! (*AvdR*, n° 70).

Em alguns artigos de *A Voz da Raça*, termos populares do "universo mágico" são usados nitidamente como expressões ofensivas (para não dizer xingamento), com o objetivo de desacreditar ou ainda depreciar um comportamento não desejado ou uma postura político-ideológica inimiga. Num artigo, intitulado "A afirmação de raça", o presidente frentenegrino, Veiga dos Santos, refere-se às tendências democráticas pós-abolição no Brasil como "batuque liberal-democrático" e à política imigratória como "pagodeira internacional" (*AvdR*, n° 12).[117]

Não é de estranhar, portanto, que o tema África quase não aparecesse nas revistas da Imprensa Negra.[118] Não havia motivo para olhar para trás: buscava-se o progresso. Até a própria escravidão podia, nesse contexto, perder um pouco do seu gosto amargo, uma vez que foi por meio dela que o negro chegou a participar da construção de uma nova grande "nação civilizada":

> "[...] Por isso, a fundação da 'Frente Negra Brasileira' contribuirá não para separação de raças mas para educar os seus proprios elementos envergonhados de sua origem, demonstrando-lhes que ter sangue africano não é vilipendio.
>
> *Pela fatalidade historica os nossos avós foram escravos; mas povo algum*, como afirmou Oliveira Martins, *constituiu-se sem escravos.*
>
> A raça branca, (justiça lhe seja feita!) em sua maioria condena tais preconceitos; intelectuais de escól pela imprensa e pelo livro, pela palavra e pelos atos tem nos defendido, com ardor e com sinceridade.
>
> Mas daí o deixarmos essa tarefa, exclusivamente a êles, se não é supina ignorancia é desconhecer em absoluto o nosso dever" (AvdR, n° 10; grifo do autor).

Ou ainda:

> Desinteressado, o negro que poderia ter-se negado a trabalhar e embrenhar-se nas florestas lá vivendo em plena liberdade, preferiu ficar sujeito à mais negra escravidão, construindo os alicerces e formando as bases da economia nacional, [...] mais uma vez verifica-se a extraordinaria grandeza dalma dessa mesma gente que hoje é desprezada por muitos dos descendentes dos senhores de então (AvdR, n° 14; grifo do autor).

E ao explicar a simbologia das quatro cores que compunham a bandeira da FNB, o segundo presidente da organização, Justiniano Costa, faz a seguinte afirmação:

> O preto representa o negro, que transportado para éstas plágas, aqui se aclimatou perfeitamente bem, que chegou a *esquecer a sua terra de origem*, para só pensar neste grande torrão. Tanto é assim que o negro de trabuco em punho, procurou sempre defender a integridade da Patria [...] (*AvdR*, n° 56; grifo do autor).

Além de homenagear os grandes abolicionistas (não importava de que cor de pele) e a princesa Isabel,[119] *A Voz da Raça* – como, aliás, toda Imprensa Negra

---

[117] Cf. tb. o trecho de um artigo de Veiga dos Santos: "Grandes pela Religião, grandes pelo patriotismo, grandes pela moralidade, grandes pela clareza de espirito, grandes sobretudo pelo grande amor ao Brasil, legaram-nos os nossos Antepassados uma herança de integridade humana que honraria qualquer nação de mil anos de vida ornada, de glorais as mais opulentas. Possuidores dessa herança, devemos transmiti-la aos nossos descendentes acrescentada de mil florões de ricos e não deslustrada por baixezas, fanfarronadas inocuas que a ninguem metem medo, decadência de caráter, manias de mexeriqueirices, arrotos de bambas, conversas de paus-d'água, valentias de macumbeiros" (*AvdR*, n° 7).

[118] De um lado, as informações sobre a África eram escassas. De outro, as idéias e imagens, por vezes mitificadas, a respeito do continente negro revelam um interesse bastante limitado por esse passado. Cf. o seguinte trecho de um artigo publicado no jornal da Imprensa Negra, *Progresso* (1929, n° 17): "Não existe outro mais curioso, em todos os reinos da natureza. [...] Tudo ali é grande e disforme. Os seus elephantes interminaveis, os tubarões monstros da costa do Atlantico, os seus homens disformes pelos exercicios necessários, as preces aos deuses do culto barbaro, transformam o continente em centro da curiosidade dos naturalistas, que procuram raridades para os seus museus" (apud Ferrara, 1986, p.165-166). Cf., ainda, o seguinte trecho de um artigo do jornal *O Bandeirante* (1918, n° 3) que opõe o "berço" dos antepassados à nova Pátria: "[...] os nossos antepassados tiveram por berço a terra africana [...] nós temos por berço e Pátria este Paíz [...] Não somos africanos, somos brasileiros". Segundo Bastide (1983, p.149), o jornal *O Getulino* chegou a criticar as idéias de Garvey – de voltar para a África – provavelmente porque este continente era tido como um "mundo subdesenvolvido". O secretário-geral da FNB, Francisco Lucrécio, comentaria mais tarde: "Na Frente Negra não tinha essa discussão de voltar à África. (...) conhecíamos o movimento Marcus Garvey, mas não concordávamos" (apud Barbosa, 1998, p.46). Pinto (1993, p.148) comenta que o presidente da FNB, Veiga dos Santos, certamente inspirado também por suas convicções ideológicas, até elogiou a conquista da Etiópia pelas tropas fascistas de Mussolini.

[119] No dia 13 de maio, a FNB organizava regularmente "romarias cívicas" para os túmulos dos abolicionistas mais conhecidos. Pinto (1993, p.198) levantou uma série de atributos elogiosos

da época – exaltava a contribuição dos negros para a formação do país. Surgiu um interesse por biografias de grandes personagens negras, cujas vidas eram comentadas, mais uma vez, sob a "óptica branqueada" da FNB. Destacavam-se sobretudo as suas "características ocidentais", como se assim se pudesse comprovar a capacidade de adaptação e de desenvolvimento do negro. Figuras históricas como Luís Gama e Henrique Dias, cujos méritos patrióticos parecem ter pouco em comum, eram igualmente elogiadas como grandes negros brasileiros.

A FNB recorreu também à história do Quilombo dos Palmares. Ao interpretá-la de forma semelhante à de Nabuco,[120] transformou-se Palmares num símbolo mítico nacional, no símbolo da liberdade. Embora a entidade se distanciasse de revoltas promovidas por negros (a Revolta dos Malês, por exemplo), os quilombos de Palmares eram tratados como uma grande exceção histórica. Via-se na luta dos palmarinos o exemplo e o primeiro passo em direção à independência do país, como revelam as duas últimas estrofes do hino da FNB, intitulado "Hino da Gente Negra Brasileira", de autoria de Veiga dos Santos:

> Ouve: os clarins dos Palmares
> Vêm falar da Pátria nova!
> Ressoa o clangor nos ares
> Chamando os bravos até a proa.
>
> Seja o toque da alvorada
> Que diga a todos: "Reunir"
> E a Nação, alvoroçada.

As interpretações dos líderes a respeito de Palmares não só refletiam nitidamente as concepções e objetivos político-ideológicos do grupo como serviam ao mesmo tempo para justificá-los: "Nos Palmares não se discutia o Chefe, o Zambi.[121] Igualmente não devem os Frentenegrinos discutir o chefe da Nação" (Veiga dos Santos, *AvdR*, n° 15).

Ou ainda:

> Palmares, é a grande gloria da gente negra, porque é um simbolo do quanto é capaz o negro bem dirigido e tendo por chefes homens competentes e o seu chefe, o Zambi, o era incontestavelmente.

à princesa Isabel pelos vários jornais da imprensa negra: o anjo benfeitor, a redemptora, brasileira angelica, mulher sublime e santa, senhora mãe dos escravos e mãe dos cativos.

[120] Nabuco (1988a, p.107, 108) destacou o Quilombo dos Palmares como um fato isolado na história do Brasil. Admirou o heroísmo dos palmarinos e a "autoridade ilimitada" do chefe, a "hierarquia completa de juízes" e as "virtudes da liberdade" praticada nesse quilombo. Baseado nas suas "premissas raciais" que privilegiavam os "sudaneses" em detrimento dos "bantos", Nina Rodrigues (1977, p.57, 78) foi um dos poucos autores brasileiros que questionaram o "tratamento excepcional" conferido desde cedo pela historiografia ao Quilombo dos Palmares. Enquanto demonstrou certa admiração para com "a coragem" e "a nobre lealdade" dos rebeldes "malês", achou poucas palavras conciliatórias para a "resistência" de Palmares. Elogiou até "o serviço relevante prestado pelas armas portuguesas e coloniais", que destruíram "de uma vez a maior das ameaças à civilização do futuro povo brasileiro". E criticou os intelectuais da época que viram no Quilombo dos Palmares a realização das "virtudes da liberdade". Para Nina Rodrigues, essa "idolatria incondicional pela liberdade" tende a "confundir coisas distintas e descobrir intuitos liberais onde houve apenas o instinto de salvação" (ib., p.78).

[121] Percebe-se que já nessa época Zambi ganha os primeiros traços de uma espécie de "herói cultural" dos negros. Em artigos de *AvdR*, Veiga dos Santos denomina os frentenegrinos de "netos de Zambi" (n° 11) e usa ainda a metáfora "filhos de Henrique Dias", o que demonstra que Zambi era ainda uma figura simbólica importante entre outras (n° 64). Outro artigo do *AvdR* (n° 21) repete o relato de Rocha Pitta (1880, p.242), que foi um dos primeiros a divulgar a lenda do suicídio heróico do chefe de Palmares durante a conquista e destruição de sua "capital" Macaco. Em outro lugar, Zambi é tratado com o "título" de líder do quilombo: "Incluamos a celebração de PALMARES ao menos no calendario frentenegrino. Fixamos um dia, o dia dos Palmares e dos seus reis ou Zambys" (cf. *AvdR*, n° 64).

Nina Rodrigues já acreditava numa seqüência de vários "Zambis" em Palmares. Pensava ser a palavra uma adaptação do nome da "principal divindade" banta, Nzambi, e criticava os historiadores da época por terem transcrito o nome do líder de Palmares como Zumbi. Os documentos históricos parecem dar razão a Rodrigues: a grande maioria deles refere-se a uma personagem "Zambi" ou "Zombi". *Nzambi* e *nzambi-mpungo* eram títulos usados para referir-se à figura do "rei sagrado" na região do Congo e Angola (cf., por exemplo, Hirschberg, 1972, p.101). Ao comentar a crítica de Rodrigues, Ramos (1988, p.80, 86) chama a atenção para a existência de uma espécie de "espírito mau", chamado de "Nzumbi" (tb. "zumbi" ou "zombi") na tradição banta. Esse autor sugere que uma alteração da acentuação da palavra "zámbi" para "zambí" deve ter causado a substituição da vogal "a" por "u". A explicação de Ramos parece pouco satisfatória, uma vez que a palavra "zumbi" sobreviveu no Brasil com uma conotação pejorativa (na "cultura popular" a palavra "zumbi" tem sido comumente associada à idéia de um fantasma ou alma morta que vaga pela noite, (cf. tb. a canção de ninar citada por Nascimento [1980, p.116]: "Zumbi, Zumbi, Zumbi do Piauí. Pega este menino que não quer dormir").

Um registro feito por Luz numa favela do Rio de Janeiro reforça a hipótese segundo a qual modificações e transformações de palavras africanas podem estar relacionadas com relações de poder e também expressar tendências de discriminação racial. O cientista conta que em determinado terreiro a palavra "zumbis" era usada como uma denominação para os Exus. Questionada pelo pesquisador, a mãe-de-santo explicou que essa designação dos Exus se devia a um "padre que a visitava vez por outra com objetivo de convertê-la ao catolicismo" (Luz, apud Lapassade e Luz, 1972, p.74). Talvez não seja tão estranho supor que pode ter ocorrido, com o decorrer do tempo, uma "mutação" de um título honorífico num "mau espírito"; ou seja, talvez a imposição da palavra "Zumbi" tenha resultado do mesmo processo discriminatório que fez com que muitas outras palavras de origem africana assumissem conteúdos depreciativos: sabe-se que em certas regiões do país, a própria palavra "quilombo" foi, durante muito tempo, sinônimo de "grande confusão" ou "prostíbulo" (cf. Lopes, 1987, p.27).

> Não é Palmares, porém, sómente a glória do passado, é tambem a Fé do presente, sendo ao mesmo tempo o penhor da esperança da gente negra em melhores dias, a razão da nossa crença em um futuro mais risonho (*AvdR*, n° 26).

Seguindo sua postura patriótica, a FNB adotou uma bandeira de quatro cores, na qual o branco, o preto e o vermelho representavam as três raças do Brasil, e o verde, em forma de uma palmeira, reverenciava Palmares.

Paralelamente à propagação do símbolo Palmares, festejavam os frentenegrinos também o Dia da Abolição (13 de Maio) como símbolo da igualdade.[122] Entendia-se a abolição como uma conquista de toda a nação, e não apenas dos "negros brasileiros": "[...] certo é que a data de 13 de Maio honra a nação brasileira porque foi nesse dia que o Brasil alcançou uma das mais brilhantes vitorias da civilização, rompendo as algemas que pesavam sobre o negro" (*AvdR*, n° 65). E mais:

> A grande data é brasileira e não negra. [...] Salve, pois 13 de Maio ao negro e ao branco brasileiro, especialmente aos que continuam e que essa data começou. Libertando-se pela cultura, pelo trabalho e pela esperança (*AvdR*, n° 66).

Vimos que o ideário da FNB era impregnado por uma crença inabalável na "civilização" e no "progresso", e mais especificamente no progresso do Brasil, para o qual a entidade, como representante da "raça negra", queria dar sua contribuição. Não havia nenhuma tentativa de opor ou delimitar suas atividades políticas do projeto nacional. Pelo contrário: os discursos e documentos dos líderes da FNB expressam uma identificação total com a política que visava ao fortalecimento de uma nação una. Em vários números do jornal *A Voz da Raça*, lia-se o seguinte apelo:

> Patrício negro
> Amas o Brasil?
> Estás disposto a lutar pelo levantamento físico, moral e intelectual dos negros brasileiros?
> Queres aprender a conhecer e a combater os inimigos da Pátria?
> Procura já a
> Frente Negra Brasileira.[123]

---

[122] "Desde 1888 que os negros entraram na fáse da igualdade, porém, o abandono e o passado odioso, não o deixaram alcançar o preparo intelectual nem evoluir no meio das sociedades civilisadas" (*AvdR*, n°31).

[123] Lê-se também em exemplares do AvdR:
"Todos os negros tem por dever ser Frentenegrino.

Os militantes da FNB viam-se simultaneamente como negros e brasileiros. A identidade de "negros" ("raça negra"), assumida e proclamada pelos frentenegrinos, parece não ter gerado nenhuma tensão, nem desconforto, no que diz respeito à relação do grupo com aquilo que, para eles, representava a nação brasileira. A conjugação de posturas nacionalistas,[124] e de concepções evolucionistas, juntamente com uma postura francamente assimilacionista ("branqueamento cultural"), permitia à FNB usar o conceito de raça tanto para referir-se à totalidade da nação brasileira como para falar do grupo social que a organização representava. Longe de questionar o conceito em si,[125] a FNB – aliás, de modo não muito diferente de G. Freyre – desenhava um "modelo racial de encaixe", que pressupunha uma espécie de "relação aditiva" entre os vários elementos, a qual permitiria a criação de uma "nova totalidade".

Assim, ao defender a integração do negro "em toda a vida brasileira", o frentenegrino Veiga dos Santos, em seu discurso comemorativo do quarto aniversário da FNB afirma a existência de uma raça brasileira:

> Como eu disse, em meu manifesto-programa politico de 1933, "Se o Brasil não tem um tipo racial, tem todavia UMA RAÇA. Essa precisa ser defendida, valorizada, educada, melhorada por si-mesma e não por transfusões de outros sangues, apenas teoricamente melhores".
>
> *Dessa Raça Brasileira, é a Gente Negra Brasileira uma distinção e não uma separação.*
>
> [...] É, pois, a OBRA FRENTENEGRINA *uma afirmação cálida e violenta, se assim quizerem, de BRASILIDADE e de RAÇA.*
>
> O Frentenegrino é orgulhoso de pertencer, com toda alma e vontade, Á PATRIA BRASILEIRA.

Porque?
É muito natural que o negro se dedique ao divertimento, mas é preciso que ele lembre-se que é necessário obter uma posição social.
Mas para obter essa posição é preciso que ele seja Frentenegrino".

[124] Um informante (entrevista n° 1) citou como ato mais marcante, que o fez sentir o peso da discriminação racial, o momento em que retornou das trincheiras, na qualidade de combatente do movimento constitucionalista. Foi visitar uma família branca paulista que deu apenas um "prato de comida para eu comer, sem nada dizer. Quem me atendeu foi a empregada. Fui embora imediatamente sem nada dizer. Senti-me humilhado no meu orgulho, como combatente e como negro. [...] Pensei que seria recebido como herói, como foram recebidos outros não negros".

[125] Ao criticar a postura do governo pela pouca atenção dada à causa dos negros, Veiga dos Santos chega a usar a palavra "anti-racista" como um termo ofensivo, uma vez que para ele expressava a negação da existência de raças diferentes (cf. as palavras do presidente da FNB, no *AvdR*, n° 52): "Não tinhamos, como hoje, o monismo anti-natural que deseja que o negro *desapareça*,... Reconheciam-se as naturais variedades dentro da nossa Unidade Social e Politica.

> Pela lei do Sangue que não conhece as leis de traição, ufana-se da de pertencer á RAÇA BRASILEIRA e, dentro dela, á gloriosa GENTE NEGRA, obedecendo, em tudo, á voz dos nossos Avós que gritam da nossa Historia, tanto nos momentos épicos da guerra holandeza e dos Palmares e Paraguai, como nas horas apagadas da construção lenta, economica, da grandeza do Brasil (*AvdR*, n° 49; grifo do autor).

Essa tentativa de fusão do "projeto negro" ao "projeto nacional" ajuda a explicar como os líderes da FNB podiam referir-se à política de Hitler na Alemanha como modelo de "política racial". Sob o título "Fogo neles!", Veiga dos Santos escreve: "Hitler, na Alemanha, anda fazendo uma porção de coisas profundas. Entre elas, a defesa da raça alemã, defesa que chega até ao exagero" (*AvdR*, n° 29).[126] Em outro artigo, o presidente da FNB afirma:

> Quê nos importa que Hitler não queira, na sua terra, o sangue negro? Isso mostra unicamente que a Alemanha Nova se orgulha de sua raça. Nós também, nós Brasileiros, temos RAÇA. Não queremos saber de *arianos*. QUEREMOS O BRASILEIRO NEGRO E MESTIÇO que nunca traiu nem trairá a Nação.
>
> Nós somos contra a importação do sangue estrangeiro que vem sómente atrapalhar a vida do Brasil, a unidade de nossa Pátria, da nossa raça, da nossa língua. Hitler afirma a raça alemã. **Nós afirmamos a Raça Brasileira, sobretudo no seu elemento mais forte: O NEGRO BRASILEIRO**. Basta de exploração!!! (*AvdR*, n° 27; negrito do autor).

Fronteiras e delimitações rígidas foram erguidas, de um lado, contra idéias esquerdistas (comunismo, socialismo) e, de outro, contra "estrangeiros". Diferentemente dos primórdios da Imprensa Negra (cf. por exemplo o *Getulino*), a FNB desenvolveu uma animosidade aberta contra os imigrantes, que eram, em muitos casos, concorrentes diretos dos militantes negros no mercado de trabalho. No discurso dos líderes desta entidade, os estrangeiros – isto é, os imigrantes – transformaram-se numa ameaça à integridade nacional. O programa político apresentado por Veiga dos Santos, que em 1933 pleiteou uma cadeira na Constituinte (como "candidato avulso"), trazia entre outras propostas a reivindicação de extinguir as concessões de terras a estrangeiros e a "suspensão da imigração por vinte anos" (cf. *AvdR*, n° 7).

A FNB chegou a elogiar deputados que defendiam a proibição da entrada de imigrantes no país e apoiou abertamente medidas que restringissem a atuação social e política de estrangeiros na vida nacional, como a interdição do acesso a cargos públicos.[127] Uma das críticas freqüentes era a de que os estrangeiros recebiam tratamento preferencial por vários empregadores, embora não tivessem dado a mesma contribuição que deu a "raça negra" para a construção do país:

> Proliféra desastradamente no Brasil, especialmente nesta terra de S. Paulo, uma doença grave: a mania de proteger exageradamente o estrangeiro. [...]
>
> Vêm aqui estrangeiros, arrogam-se direitos iguais aos nossos, metem-se na politica nacional como filhos da terra, fazem atos reprovaveis, criticam-nos em seus jornais, dizem desaforos contra nós dentro de nossa casa, mandam reportagens desaforadas para a sua terra, cospem no prato em que comem.
>
> Em São Paulo, há uma infinidade de negros desempregados: os lugares são ocupados por estrangeiros. Ha patrões e chefes de obras, estrangeiros que, sistematicamente, não contratam operarios brasileiros, sobretudo se são operarios negros.

A esse monismo racista ou, melhor, anti-racista porque irreal, se deve a atitude oficial dos nossos governos atuais que, na vida diplomatica, nas relações exteriores, tentam tudo para fazer crer que no Brasil *não ha negros*" (grifo do autor). Cf. também o significado afirmativo que grupos nacionalistas franceses atribuíam ao conceito "*raciste*" (e "*racique*") no final do século XIX, de acordo com a análise de Taguieff (1992, p.126-138) e cap. 4 (nota n° 3).

[126] Continua o texto:

"Aquela moleza dos democraticos e sociais-democraticos antigos, seguiu-se, pois, a dureza de um Homem que sabe o que quer e executa.

E um aspecto vivo dessa atuação está no incêndio de muitos livros de escritores alemães traidores das épocas de fraqueza do Estado Alemão, livros que pregavam coisas inconvenientes á afirmação e renovação da Germania. E especialmente na questão da Raça. Hitler quer a afirmação da Raça Alemã. Por isso, age logicamente. Fogo nos livros inimigos da pureza racial germanica! Fogo em tudo o que possa diminuir o orgulho alemão!

'Dizem' que ha no Brasil um grupo de gente brava que, um dia, fará a mesma coisa com referência á **RAÇA BRASILEIRA negro-luso-índia.**

Aqui ha uma infinidade de livros de negróides a insultar a Raça, nomeadamente em seu elemento negro. São tiradas de pura xingação, sem base e sem analisar seriamente a constituição antropológica do negro, sem atender á história da nossa vida e feitos em todo o decurso da formação e crescimento da Patria. [...] Por essas e outras, vamos aprendendo [com] os processos de Hitler.

E, quando um dia o Brasil tiver um governo nacionalista de-fato, que saiba ver essas coisas direito mesmo, vamos 'tacar' *fogo neles*; isto é – nos livros infames, etc!" (Veiga dos Santos, "Fogo neles!", *AvdR*, negrito do autor).

[127] O então secretário-geral da FNB, Francisco Lucrécio escreve em *AvdR* (n° 61):

"Não devemos ter vergonha de mostrar o que temos e o que somos. Entretanto, como se tem muito que fazer no Brasil, convém não esquecermos que a nacionalização das entidades politicas e sociais é urgente, e que não se póde deixar de o fazer.

Vedar ao estrangeiro exercer empregos públicos e especialmente á ascensão aos cargos eletivos do Paiz, mesmo aos naturalizados, é uma medida que se impõe que se ponha em pratica".

Em 1933, a FNB protestou contra a política imigratória, num telegrama mandado ao governo provisório de Getúlio Vargas: "O Grande Conselho da Frente Negra Brasileira representando milhares de patricios, protesta perante V. Excia. contra a continua entrada de imigrantes e estrangeiros quando nada se faz para melhorar a situação de uma infinidade de 'negros desempregados'" (*apud AvdR*, n° 28).

> Casas estrangeiras há aqui que despedem empregados nacionais e mandam buscar no exterior "patrícios" para encrencar a nossa vida. Agora, por exemplo, estamos sendo invadidos pelos judeus (Veiga dos Santos, *AvdR*, n° 44).

A postura "antiforasteira" assumida pela FNB permite compreender melhor por que a relação dos frentenegrinos com os brancos brasileiros era relativamente pouco conflituosa. Essa não era marcada tanto pela busca de autodelimitação, mas muito mais por uma tentativa de conquistar a aceitação por meio do respeito do outro, com o objetivo de ocupar um lugar digno no projeto nacional. É por isso também que, diferentemente dos movimentos negros que surgiram a partir dos anos 1970, a colaboração não rara de brancos nas atividades da FNB não parece ter criado um constrangimento maior dentro do grupo.[128]

O Estado Novo desarticularia todos os movimentos políticos, principalmente os de base popular. Logo depois do final da era Vargas, houve alguns esforços de grupos isolados para fundar novas revistas (por exemplo *Senzala* [1946], *Niger* [1959-1960], *Ébano* [1961]) e novas entidades políticas negras locais (por exemplo: Associação Cultural do Negro [1954]). Findo o breve interlúdio democrático, o nascente regime militar tampouco facilitou a formação de agremiações com objetivos políticos. Seria preciso aguardar até o fim da década de 1970 para que surgisse uma nova tentativa de unir as forças políticas negras em outra organização supra-regional. Ao longo dessas quatro décadas, contudo, a idéia do negro sofreu um processo de transformação não apenas no mundo acadêmico (cf. cap. 4), mas também entre aqueles que se empenhavam na "autodefesa do negro".

Pode-se demonstrar essa "metamorfose" ideológica e semântica por meio da biografia de uma das figuras históricas mais importantes e controversas dos movimentos negros, Abdias do Nascimento. Antes de passar à análise da "concepção do negro" defendida pelo Movimento Negro Unificado (MNU), quero mencionar apenas algumas etapas da reformulação do discurso de Nascimento, que elucidam alguns dos passos do processo de reorientação radical do ideário do movimento negro.

Abdias do Nascimento é artista e intelectual. Declara já ter participado da FNB e do *Clarim d'Alvorada* (cf. *Cadernos Brasileiros*, VII [1968, p.75]) e, segundo Maio (1997, p.273), esteve presente também na Ação Integralista Brasileira. Em 1944 fundou o Teatro Experimental do Negro (TEN) no Rio de Janeiro e assumiu a direção do jornal *Quilombo*. As atividades do TEN envolveram um grande número de intelectuais brancos, alguns deles seriam criticados posteriormente por uma nova geração de militantes negros, entre eles, Gilberto Freyre e Thales de Azevedo.

A estratégia "integração via educação e assimilação" era também perceptível em muitas das atividades que o TEN desenvolvia. No discurso de abertura da Conferência Nacional do Negro (1949), patrocinada pelo TEN, Nascimento explicitou os objetivos da organização. Suas palavras são claras: para ascender socialmente, o negro teria de assimilar os valores do branco; no seu entender, na época a maioria da população negra era marcada por uma "mentalidade pré-letrada e pré-lógica". Todos os esforços do TEN teriam, portanto, de ser dirigidos para "elevar" esse "baixo nível cultural". Argumenta Nascimento:

> O Teatro Experimental do Negro não é, apesar do nome, apenas uma entidade de objetivos artísticos. A necessidade da fundação dêste movimento foi inspirada pelo imperativo da organização social da gente côr, tendo em vista a elevação de seu nível cultural e seus valores individuais. (...)
>
> A massa dos homens de cor, de *nível cultural e educacional normalmente baixo*, jamais se organizou por efeito de programas abstratos. A gente negra sempre se organizou objetivamente, entretanto, sob o efeito de apelos religiosos ou interesses recreativos. Os terreiros e as escolas de samba são instituições negras de grande vitalidade e de raízes profundas, dir-se-ia em virtude de sua teluricidade. O que devemos colher desta verificação é que só poderemos reunir em massa o povo de cor mediante a manipulação das sobrevivências paideumáticas subsistentes na sociedade brasileira e que se prendem às matrizes culturais africanas. *A mentalidade de nossa população de cor é ainda pré-letrada e pré-lógica. As técnicas sociais letradas ou lógicas, os conceitos, as idéias, mal a atingem.* A Igreja Católica compreendeu isso e o sucesso das missões na época colonial vem daí. Não é com elocubrações de gabinete que atingiremos e organizaremos esta massa, *mas captando e sublimando a sua profunda vivência ingênua* [...]. Com estas palavras desejo assinalar que o Teatro Experimental do Negro não é nem uma sociedade política, nem simplesmente uma associação artística, mas *um experimento psicossociológico, tendo em vista adestrar gradativamente*

---

[128] Sabe-se que algumas pessoas de cor de pele clara participaram das atividades da FNB (Dr. Antônio Ferreira Dias, por exemplo, prestou-lhes serviços na função de médico). Mas há depoimentos divergentes em relação à possibilidade de filiação regular de pessoas brancas. Segundo um dos entrevistados de Pinto (1993, p.100), "os brancos podiam-se associar, citando o exemplo do Dr. Ferreira Dias [...] que, apesar de branco, era sócio". Um segundo entrevistado, porém, confirmava que havia brancos que participavam das atividades da FNB, "mas não na condição de sócios". Em depoimento de 1983, o ex-militante F. Lucrécio descreve a relação entre negros e brancos na FNB da seguinte maneira: "A Frente Negra tinha este título porque era dirigida por negros, mas participavam todos aqueles que quisessem participar: negros e brancos. Agora, a direção era nossa porque nós eramos os fundadores. Muitos brancos entenderam nossa linguagem, lutaram conosco e morreram com a gente" (apud M. E. Nascimento, 1989, p.72).

> *a gente de cor nos estilos de comportamento da classe média e superior da sociedade brasileira*" (Nascimento apud *Quilombo,* 2003, p.45 [n°3, junho de 1949]; grifo do autor).[129]

Guimarães (2002, p.146) chamou a atenção para o fato de que até a idéia da democracia racial não foi ainda vista por Nascimento, nesse momento, como um mito que merece ser denunciado. A idéia da democracia racial como um ideal societário que unificaria o país gerava, na época, ainda amplo consenso nas diversas forças políticas e foi reafirmada também numa Declaração de Princípios, emitida pelo TEN, em dois parágrafos:

> Consideração h) considerando que o Brasil é uma comunidade nacional onde têm vigência os mais avançados padrões de democracia racial, apesar da sobrevivência, entre nós, de alguns restos de discriminação;
>
> Declaração 5) É desejável que o governo brasileiro apóie os grupos e as instituições nacionais que, pelos seus requisitos de idoneidade científica, intelectual e moral possam contribuir para a preservação das sadias tradições de democracia racial no Brasil (...) (Esta declaração foi apresentada na Semana de Estudos sobre Relações de Raça, em 13 de maio de 1955; cf. Nascimento, 1982, p.105, 106).

Em 1968, no auge da repressão política pela ditadura militar, Nascimento se auto-exilou nos Estados Unidos. Como professor convidado, lecionou em várias universidades norte-americanas e passou um ano letivo em Ife, na Nigéria.

---

[129] Deriva-se desse discurso também a relação, no mínimo ambígua, que o TEN teve com tradições populares, tais como escolas de samba e "religiões afro-brasileiras". No artigo "Branco de alma preta", publicado na revista *Quilombo*, elogia-se a atitude do redator-chefe do jornal *O Estado de S. Paulo*, Paulo Duarte, por este ter destinado uma bolsa de estudos do Centro de Cultura Luiz Gama a um estudante negro:
"Porque procurando elevar o nível cultural dos negros se estará promovendo obra de anti-racismo, e não como fazem certos cavalheiros, como o prefeito Mendes Morais, por exemplo, que pelo simples fato de gastar a rodo com o carnaval, já se julga merecedor da gratidão dos pretos cariocas. Não, essa demagogia está caduca. Quem é democrata sincero, quem não guarda sentimentos antinegro evita a degradação e o amesquinhamento do povo de cor, ajuda-o a se *elevar em dignidade pessoal e coletiva e isso só se consegue com estudo e não através de carnavais, escolas de sambas, terreiros de macumba,* que mesmo sendo, como de fato são legítimas manifestações de alma negra, do instinto e da sensibilidade do negro não o ajudam a galgar posições mais elevadas nos quadros de nossa sociedade" (*Quilombo,* 2003, p.49 [julho de 1949, n° 4, p.3]; grifo do autor).
Um comentário feito *en passant* por Guerreiro Ramos, colaborador importante do TEN, expressa também este ideário de "branqueamento cultural" que orientava as atividades desta organização: "[O TEN] nem parece o que ordinariamente se chama de 'coisa de negro'. Em certa acepção ele [o TEN] é uma das realizações mais 'brancas' do Brasil", (apud Maués, 1988, p.97).

Ao retornar do exílio, dez anos depois, continuaria sua luta política. Em 1983, elegeu-se deputado pelo PDT. Sua compreensão da "questão do negro", no entanto, tinha mudado radicalmente: seu discurso tornara-se fortemente impregnado por concepções de inclusão e exclusão características do mundo norte-americano, por idéias culturalistas ligadas ao par conceitual "etnia e cultura" e por uma linguagem sustentada em teses marxistas.

No livro *O quilombismo*, publicado em 1980, Nascimento resume várias das idéias que estavam sendo debatidas na época entre militantes negros, e tenta transformá-las num projeto mais amplo. O autor define o "quilombismo" como "um conceito científico emergente do processo histórico-cultural das massas afro-brasileiras – uma proposta do autor aos seus irmãos negros do Brasil". Atribui a situação desprivilegiada em que se encontra o negro até hoje no Brasil, de um lado, à exploração capitalista, e, de outro, ao "racismo", que ele associa a uma espécie de "defeito psíquico", que se teria manifestado na "raça branca" devido ao meio ambiente adverso em que tem vivido durante milênios.

Na sua explicação para o surgimento do racismo, Nascimento apóia-se no intelectual senegalês Cheikh Anta Diop:

> Não há absolutamente dúvidas de que a raça branca, a qual apareceu pela primeira vez durante o Alto Paleolítico – em torno de 20.000 antes de Cristo –, era o produto de um processo de despigmentação. [...] não há dúvida de que o panorama cultural desses protobrancos era eventualmente condicionado durante a época glacial pelas condições extremamente duras do seu 'berço nórdico' até o momento de seus movimentos migratórios rumo às áreas sulistas em torno de 1.500 anos antes de Cristo. Moldados por seu berço ambiental, aqueles primeiros nômades brancos indubitavelmente desenvolveram uma consciência social típica do ambiente hostil ao qual estiveram confinados por um longo período. A xenofobia foi um dos traços de sua consciência social. A hierarquização patriarcal outra (Nascimento, 1980, p.265, 266).

Com base em tais idéias, Nascimento conclui que a

> sócio-psicopatologia do branco não se radica em sua natureza biológica. Trata-se, ao contrário, de um fenômeno de caráter histórico: os brancos tinham medo porque se sentiam inferiores em número e em avanço cultural. Sua válvula de segurança consistiu na ereção do racismo: a superioridade da raça branca e a contrapartida da inferioridade das outras raças,[130] negra, amarela e índias (Nascimento, 1980, p.266).

---

[130] A definição de raça de Nascimento (1980, p.273) não explicita qual é o papel exato que o autor atribui aos fatores "raça" e "cultura" no conjunto de todos os fatores que compõem e caracterizam o ser humano: "Raça: acreditamos que todos os seres humanos pertencem à mesma

A argumentação de Nascimento já não tem como referência básica o suposto desenvolvimento progressivo de toda a sociedade brasileira, na qual o negro deveria buscar um lugar digno; agora a ênfase do discurso recai sobre diferenças fundamentais que existiriam entre dois grupos, os brancos e os negros, que o autor tende a tratar como portadores de valores essencialmente diferentes. Para o grupo inferiorizado, torna-se, assim, imperativo "estudar o branco e seus impulsos agressivos"; esse interesse justifica-se como um ato de autodefesa: "[c]onhecer o inimigo e/ou adversário, desde dentro, significa atuar em autodefesa" (Nascimento, 1980, p.265).[131] Ao mundo branco, o autor opõe um mundo negro, que concebe igualmente como uma espécie de "fenômeno psíquico" inerente a todas as "manifestações culturais, religiosas, políticas" que os descendentes da África têm produzido. "Objetivamente", declara,

> essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afochés, escolas de samba, gafieiras foram e são os quilombos legalizados pela sociedade dominante; do outro lado da lei se erguem os quilombos revelados que conhecemos. Porém tanto os permitidos quanto os "ilegais" formam uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história. A este complexo de significações, a esta *praxis* afro-brasileira, eu denomino de quilombismo (Nascimento, 1980, p.255).

A "sociedade quilombola" assume, assim, o papel de símbolo máximo no projeto pan-africanista do autor. Os quilombos históricos de Palmares são tanto ponto de partida das suas reflexões políticas como também exemplo de luta e modelo de sociedade desejada. A "justificativa" para o projeto de lei nº 1.550, de 23 de junho de 1983, apresentado com o apoio de mais de cem entidades do movimento negro (inclusive de quatro grupos regionais do MNU) – que propunha a transformação do aniversário da morte de Zumbi num "feriado nacional" – sintetiza com propriedade a análise de Nascimento a respeito de Palmares:

> Os quilombos nunca foram apenas redutos de escravos fugidos: constituíram uma antecipação do protagonismo do povo brasileiro em sua luta por independência, igualdade e democracia. O máximo exemplo deste ideal da Nação brasileira está inscrito com o sangue dos construtores e defensores da República dos Palmares, a primeira e única experiência de verdadeira liberdade, harmonia étnica e igualitarismo econômico-social registrado nos fatos da História do Brasil (Nascimento, 1983, p.42).

Aqui a experiência dos quilombos é defendida como modelo de democracia para toda a sociedade brasileira. Diferentemente dos tempos do TEN, Nascimento chega a questionar até que ponto os valores e estruturas democráticos encontram-se consolidados no país não apenas por causa das seqüelas do longo período da ditadura militar, mas também porque entende que o país continua sendo um "reduto da discriminação, no qual o negro e o índio sofrem as humilhações e a marginalização impostas pela dominação racista herdada do colonialismo europeu":

> Se tivéssemos seguido o exemplo político da democracia praticada segundo as tradições africanas e indígenas na República dos Palmares, não estaríamos até hoje nos esforçando para construir uma estrutura de poder com alguma semelhança à democracia (Nascimento, 1983, p.43).

Em diametral oposição às interpretações da FNB, Nascimento vê na sociedade palmarina não apenas a realização de valores democráticos, mas também socialistas. Estes, porém, proviriam de tradições africanas cujas raízes eram, segundo o autor, mais antigas que as teorias científicas ocidentais. Baseando-se nas reflexões de Julius Nyerere a respeito do projeto político do "*ujamaaísmo*" na Tanzânia, o autor propõe a adaptação do "comunalismo africano" à realidade brasileira:

> Para a institucionalização do poder com base na autodeterminação das massas afro-brasileiras, temos o exemplo inspirador do Quilombo dos Palmares: isto significaria a adoção da estrutura progressista do comunalismo tradicional da África, cuja longa experiência demonstrou que em seu seio não há lugar para exploradores e explorados. Aceitar o comunalismo africano, situá-lo no contexto das exigências conceituais, funcionais, e práticas da atualidade, significaria nada mais do que tornar a história a favor de nós mesmos. Valeria como optar por uma qualidade de socialismo cujo funcionamento na África tem a sanção de vários séculos, muito antes que os teóricos europeus formulassem a sua definição "científica" de socialismo (Nascimento, 1980, p.26, 27).

---

espécie. Para o quilombismo, raça significa um grupo humano que possui, relativamente, idênticas características somáticas, resultantes de um complexo de fatores bio-histórico-ambientais. Tanto a aparência física, como igualmente os traços psicológicos, de personalidade, de caráter e emotividade, sofrem a influência daquele complexo de fatores onde se somam e se complementam a genética, a sociedade, a cultura, o meio geográfico, a história".

[131] Embora Nascimento (1980, p.106, 249) procure traçar um limite rígido entre branco e negro, seu discurso revela certa tensão entre posturas segregadoras e assimilacionistas. Apesar de considerar o Ocidente o causador da maioria dos "grandes males" do mundo atual, o autor esforça-se para provar que a África teria sido o berço da civilização branca e tenta demonstrar que Cristo teria tido cor de pele negra. Ao mesmo tempo, insiste que o negro não deveria orientar-se por exemplos brancos, mas desenvolver suas próprias estratégias e estilos de luta.

No "projeto quilombista", a figura do último chefe de Palmares ganha destaque como símbolo de integração para todos os "afro-brasileiros" – categoria que, no entender de Nascimento (1980, p.158), inclui "o negro, o mulato, o moreno, o pardo, o escuro, o crioulo, o mestiço, ou qualquer outra classificação étnica ou gradação epidérmica, mas com sangue de origem africana" (ib., p.158). As concepções idealizadas do autor fizeram de Zumbi o "último dos líderes *democraticamente eleitos* pelos quilombolas da República dos Palmares", ou ainda o "*primeiro socialista* do Brasil" (ib., p.31, 43; grifo do autor). O herói palmarino é visto como "fundador, na prática, do conceito científico histórico-cultural do quilombismo" (ib., p.281).

O Movimento Negro Unificado

Quando se manifestaram os primeiros sinais de enfraquecimento do regime militar e se começava a falar em "redemocratização" e "abertura", o processo de organização das forças políticas negras foi novamente incentivado. Foi o momento em que os sinais de decadência do "milagre econômico" eram fortemente perceptíveis e vários setores da sociedade civil, sobretudo o operariado, começaram a articular suas reivindicações. No dia 7 de julho de 1978, em frente às escadarias do Teatro Municipal de São Paulo, vários grupos encontraram-se com o objetivo de denunciar atos de discriminação racial e de divulgar as idéias do recém-fundado Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR).[132] O Movimento Negro Unificado (MNU) – como vem sendo chamado desde o seu Primeiro Encontro Nacional (14-16/12/1979, Rio de Janeiro) – transformar-se-ia no segundo grande movimento negro que conseguia estabelecer suas atividades em vários estados do país.[133]

Com o início da "abertura" no país, a militância política, inclusive a negra, começava também a olhar mais além. Cresceu o interesse por movimentos sociais que atuavam em outros países. A intensificação das informações a respeito do movimento negro nos Estados Unidos[134] e da luta pela independência de países africanos não deixou de ter impacto sobre intelectuais negros no Brasil. A confluência de vários acontecimentos históricos, bem como a existência de diversas iniciativas de teor político-reivindicatório[135] mais ou menos isoladas (cujos promotores buscavam a canalização de seus esforços numa nova organização), propiciaria a criação do MNU. Segundo Pinto (1993, p.363), associações como o Centro de Cultura e Arte Negra (Cecan), Federação das Entidades Afro-Brasileiras do Estado de São Paulo (Feabesp) e o jornal *Jornegro* estiveram na raiz

---

[132] Segundo o militante Hamilton Cardoso, o nome assumido pelo grupo que organizou o ato público foi Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial e somente por insistência dos ativistas cariocas inseriu-se posteriormente o adjetivo negro na denominação do grupo (apud M. E. Nascimento, 1989, p.108). O estopim deste protesto público do MNU – cuja fundação oficial se deu no dia 18 de junho de 1978 – foi a morte de dois trabalhadores negros (um morto em conseqüência dos maus-tratos sofridos numa delegacia de polícia, e o outro assassinado por um policial) e a exclusão de quatro atletas negros de um time juvenil de vôlei. A denúncia incessante de atos de discriminação continuaria a ser um dos pontos mais importantes do projeto político do MNU. O ato público atraiu, segundo a imprensa, cerca de 500 pessoas no centro de São Paulo (o MNU falava em mais de 2 mil participantes, de acordo com M. E. Nascimento (1989, p.118). Houve discursos de Milton Barbosa, Clóvis Moura, Eduardo de Oliveira e de Abdias do Nascimento, e foi lida uma "Carta Aberta à População". As primeiras linhas já revelam o tom e algumas das diretrizes políticas da nova organização:
"Hoje estamos na rua numa campanha de denúncia!
Campanha contra a discriminação racial, contra a opressão policial, contra o desemprego, o subemprego e a marginalização. Estamos nas ruas para denunciar as péssimas condições de vida da Comunidade Negra" (cf. MNU, 1988, p.8).
Segundo M. E. Nascimento (1989, p.88), a "Carta aberta" foi assinada pelas seguintes organizações: Centro de Cultura e Arte Negra (Cecan) São Paulo; Instituto de Pesquisas da Cultura Negra (IPCN), Rio de Janeiro; Centro de Estudos Brasil-África; Renascença Clube, Rio de Janeiro; Núcleo Socialista; Olorum Babá-Min; Sociedade de Intercâmbio Brasil-África (Sinba), Rio de Janeiro; Grupo de Atletas Negros, São Paulo; Afro-Latino-América; Instituto Brasileiro de Estudos Africanistas (Ibea), São Paulo; Juventude Judaica; Convergência Socialista; Grupo Decisão; Associação Cristã de Beneficência (ACBB), São Paulo; Escola de Samba Quilombo, Rio de Janeiro.

[133] Os grupos "mais combativos" e estáveis do MNU estabeleceram-se nos estados da Bahia, Brasília, Goiás, Minas Gerais, Pernambuco, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul e São Paulo. O *Jornal Nacional do MNU* (n° 24) publica os endereços de contato de 21 grupos locais do MNU existentes: São Bernardo do Campo, Santa Catarina, Fortaleza, Pernambuco, Goiás, Maranhão, Seção Feira de Santana (Bahia), Seção Santo Amaro (Bahia), Seção Mata de São João (Bahia), Seção Alagoinhas (Bahia), Seção Ilhéus (Bahia), Seção São Sebastião do Passe (Bahia), São Paulo, Olinda (Pernambuco), Brasília, Minas Gerais, Juiz de Fora (Minas Gerais), Paraná, Rio Grande do Sul, Bahia e Campinas (São Paulo).
A instância suprema do MNU é o Congresso Nacional que se reúne, via de regra, de três em três anos. O Congresso Nacional elege a Coordenação Nacional formada por 17 membros dos quais cinco compõem a Coordenação Executiva Nacional (cf. tb. o panfleto "Reagindo à violência racial e construindo um novo Brasil", out. de 1997).

[134] Carlos Alberto Medeiros, um ativista de vários grupos do Rio de Janeiro, já nos anos 1970, contava que, com a leitura da revista negra norte-americana *Ebony*, que começara a comprar regularmente a partir de 1969, aprendeu a respeito do "movimento de direitos civis" dos Estados Unidos e acerca de certos modismos (*afro look*) dos negros norte-americanos (apud Hanchard, 1991, p.150-151).

[135] Fora de São Paulo os grupos IPCN (Instituto de Pesquisa das Culturas Negras, fundado em 1975) e Sinba (Sociedade de Intercâmbio Brasil-África, 1976), ambos do Rio de Janeiro, e o grupo Evolução (Campinas) já eram atuantes nessa época.

da formação do MNU.[136] Hanchard (1991, p.208-212) lembra ainda a participação importante da organização Afro-Latino América, grupo ligado à revista *Versus*, que circulava como um órgão de publicação da facção sindical Convergência Socialista.

O novo movimento adotaria posições ideológicas vinculadas a ideais políticos esquerdistas e assumiria um estilo político que questiona e desafia a ordem política e os valores sociais estabelecidos. Talvez até por isso sua aceitação social tenha sido – quando comparada à imagem da FNB em sua época – bastante problemática. Sofreu resistência tanto no meio das camadas sociais dominantes como entre a maioria da "população negra" que pretende representar.[137] O MNU não conseguiu transformar-se num movimento de massas. O discurso intelectualizado ligado ao ideário esquerdista deve ter dificultado maior aproximação com a maioria dos desprivilegiados, em nome dos quais o MNU luta. Outro fator pode ter sido a força do ideário do branqueamento: embora já não tão imperioso como na década de 1930, boa parte da população aparentemente não se identificou, no princípio, com a postura do grupo que exige uma demarcação clara entre "mundo do branco" e "mundo do negro".

Diferentemente da militância da década de 1920 e 1930, que criava vários espaços recreativos e de sociabilidade, os encontros do MNU têm-se restringido, na maioria das vezes, a discussões políticas. Enquanto havia um número considerável de negros que participavam de atividades da FNB sem se familiarizar com a ideologia e as propostas políticas dos líderes (alguns ex-membros da FNB, que concederam entrevistas a Pinto e a mim, lembraram-se de alguns cursos, festas e certas regras de comportamento exigidas pela organização, afirmaram, porém, não ter tomado conhecimento do projeto político da FNB), as atividades desenvolvidas pelo MNU exigiam certamente maior comprometimento político dos filiados.

As recomendações feitas, num panfleto do MNU, para todos aqueles que quisessem se filiar à organização demonstram a importância conferida a questões de conteúdo político-ideológico. À pergunta "[o] que é preciso para se tornar um militante do MNU?", segue a seguinte resposta:

> As negras e os negros que se interessam pelo MNU e se dispõem a participar dessa entidade, devem procurar uma das nossas seções para discutir os nossos documentos básicos – estatuto, programa de ação e carta de princípios – e em seguida preencher a ficha de filiação ("Reagindo à violência racial e construindo um novo Brasil", outubro de 1997).

A formação de quadros políticos qualificados foi um dos objetivos do MNU. Mais que a FNB, os ativistas dos "novos" movimentos negros (fundados a partir do final da década de 1970) representam um grupo – ainda minoritário – de pessoas de cor de pele negra que já fazem parte da classe média urbana ou que buscam inserir-se nela.

Na sua luta por ascensão social, muitos negros passaram por experiências pessoais dolorosas de discriminação e exclusão. Para este grupo, com grau de educação formal acima da média, tornou-se evidente que apostar apenas na formação profissional e/ou intelectual não é suficiente para ser tratado da mesma forma como pessoas com cor de pele clara no mercado do trabalho. Aos poucos, novos estudos acadêmicos (cf. tese de Hasenbalg, 1979) revelariam que, ao contrário das projeções esperançosas de Fernandes, nas décadas de 1950 e 1960, a desigualdade social entre negros e brancos não diminuiu com os processos de modernização social e econômica. Hasenbalg tentaria mostrar (cf. cap. 4) que tais desigualdades estão relacionadas com a presença do preconceito e da discriminação raciais que, longe de serem mera herança do antigo regime, assumiriam, numa sociedade de classes, novos significados e funções. Com o decorrer do tempo, os protestos e as reivindicações políticas da nova militância poder-se-iam apoiar em mais e mais dados quantitativos que comprovam a contínua situação desprivilegiada dos negros em relação aos brancos em todos os indicadores socioeconômicos.

---

[136] O próprio MNU (1988, p.77) afirma que a decisão de fundar a organização foi tomada durante uma reunião no dia 18 de junho de 1978, na qual estavam presentes os seguintes grupos: Cecan, Grupo Afro-Latino América, Câmara do Comércio Afro-Brasileiro, jornais *Abertura* e *Capoeira*, Grupo de Atletas e Grupo de Artistas Negros (MNU, 1988, p.77). Segundo Moura (1983, p.72), a carta convocatória para o "ato público" que praticamente ratificou a fundação do MNU, foi formulada pelos seguintes grupos: Grupo de Artistas Negros, Associação Brasil Jovem, Grupo de Atletas Negros, jornais *Abertura* e *Afro-Latino América*, do Rio de Janeiro. Moura chama ainda a atenção para o fato de que houve alguns grupos que, desde o início, por discordância ideológica, não aderiram ao projeto de unificação defendido pelo MNU (Cf. Pinto, 1993, p.373).

[137] Vimos que, em 1979, Freyre acusou o MNU de tentar imitar a política reivindicatória dos negros norte-americanos. Opôs-se à criação de movimentos negros políticos, uma vez que, para ele, "não há 'um negro brasileiro' à parte da comunidade nacional brasileira" (cf. *Folha de S. Paulo*, 6/05/1979). Dessa constatação, concluía que possíveis atos de discriminação teriam caráter social, mas não racial. De acordo com Hanchard (1991, p.217, 219), houve ainda no mesmo ano alguns pronunciamentos de funcionários do governo que insinuaram ter a fundação do MNU ferido a legislação "anti-racista" contida na Lei Afonso Arinos. Segundo o militante Milton Barbosa, esse argumento foi usado também pelo presidente da Associação dos Funcionários Públicos da Bahia, quando desistiu de ceder a sede da entidade para a realização da segunda assembléia nacional do MNU. E depois, mais uma vez, pela polícia, que proibiu a entrada de ativistas do MNU no Teatro Vila Velha, antes de o grupo conseguir finalmente reunir-se em assembléia no Instituto Cultural Brasil-Alemanha (apud Gonzalez e Hasenbalg, 1982, p.56).

A orientação ideológica dos idealizadores do MNU, juntamente com suas interpretações de raça, cultura e identidade, fez surgir uma idéia de negro que se distingue substancialmente do modelo de negro da FNB. Conseqüentemente, as interpretações a respeito da "história do negro" no Brasil e as reivindicações políticas do MNU parecem, em muitos pontos, diametralmente opostas ao ideário da FNB.[138] Diferentemente dos movimentos dos anos 1920 e 1930, as reflexões dos militantes do MNU partem de uma crítica ao regime político-econômico do país. Não se concebe mais o próprio negro como "culpado" pela sua situação desprivilegiada: ao entender o sistema capitalista como o responsável pela miséria e marginalização de grande parte da população, a questão da discriminação racial passa a ser tratada como um fenômeno diretamente ligado ao "sistema econômico explorador" e/ou à "civilização branco-européia". As primeiras palavras do "Programa de Ação do MNU", aprovado no Primeiro Congresso Nacional no Rio de Janeiro, em 1979, expressam bem esta postura:

> CONTRA A DISCRIMINAÇÃO RACIAL
>
> CONTRA A MARGINALIZAÇÃO DO NEGRO
>
> O sistema capitalista marginaliza as camadas mais baixas da população do processo social e econômico, tendo como objetivo a permanência da exploração mantida pela minoria no poder ("Programa de ação", MNU, 1979, p.1).[139]

---

[138] É interessante notar que, nas poucas referências que o MNU faz à FNB, reconhece-se esta última como a "mais poderosa organização política negra de massa deste século [XX]". O MNU (1988, p.69) destaca seu grande potencial de mobilização ("a FNB chegou a congregar mais de 200 Mil Negros"), mas evita fazer comentários a respeito da orientação política da organização. Às vezes pode-se perceber uma crítica nas entrelinhas, como nas palavras do militante Cunha Junior (1992, p.25): "A Frente Negra teve seus erros de direção, dentre os quais podemos indicar a *vinculação a tendências políticas não representativas das bases* e ainda a ânsia de cobrir muitas frentes de trabalho e opções, sobre o mesmo teto. Mas de toda forma era uma entidade política que tentou transformar-se em partido político negro e que teve sua ação cortada pela ditadura getulista de 1937" (grifo do autor).

[139] Pinto (1993, p.397) chama a atenção para o uso de um tipo de vocabulário, que aparece já nas primeiras publicações do MNU, que indica uma certa influência marxista no pensamento dos militantes da época: "Empregam-se, com freqüência, as expressões *'classe trabalhadora, burguesia, patrões, empregado'*". Para explicar o *status* social do escravo, um "texto-base" do MNU ("Documento de formação de quadros") apóia-se explicitamente nas análises de Marx: no documento defende-se a idéia de que, no sistema econômico brasileiro, "o escravo [era] um simples objeto' [...] 'O escravo é vendido, com sua força de trabalho de uma vez para sempre ao seu proprietário. Ele *mesmo* é uma mercadoria, mas sua força de trabalho não é sua mercadoria' (Marx, K. – *Trabalho assalariado e capital*)" (cf. MNU, 1988, p.55). No órgão de publicação oficial do MNU, *Revista do MNU* (1981, nº 4, p.15), recorre-se também a um comentário de Trotsky sobre Garvey para interpretar e prestigiar o movimento histórico que propunha "a volta à África" (cf. a postura oposta da FNB, tanto em relação às idéias de Garvey como a Trotsky).

No Programa de Ação aprovado em 1984 (p.18), a relação entre "capitalismo" e "racismo" é explicitada da seguinte maneira: "O racismo sempre existiu. Mas foi na sociedade capitalista que o racismo ganhou forma de doutrina, sistematizando idéias de superioridade e inferioridade biológica, entre homens e povos, buscando justificar a dominação e exploração de povos inteiros".

Pode-se constatar nos folhetos e boletins do MNU – diferentemente das primeiras décadas da imprensa negra – a quase inexistência de críticas aos hábitos e comportamentos do "negro comum". O trabalho, e também a problemática do desemprego, ganham uma conotação bem diferente. Enquanto os frentenegrinos entendiam que o trabalho enobreceria o ser humano e apostavam que, ao se dedicar a ele, o negro poderia vencer na vida e talvez até o preconceito, essa nova geração de militantes já não enxerga o trabalho com tanta positividade: relaciona-o, em primeiro lugar, à exploração da mão-de-obra negra. O negro tende a ser visto como "vítima" do sistema. Esse tipo de raciocínio gerou propostas políticas, freqüentemente consideradas "radicais", tais como a exigência de que todos os "presos negros" considerados "comuns" ganhassem o *status* de "presos políticos" – essa foi uma das primeiras reivindicações oficiais do MNU.

No Congresso Nacional pela Anistia (1979), o MNU apresentou o documento intitulado "O papel do aparato policial do Estado no processo de dominação do negro e a anistia", que justificava essa postura com as seguintes palavras:

> O Negro não tem em suas mãos as mais variadas formas de propriedade e garantias de sobrevivência através do trabalho remunerado. O indivíduo quando se posiciona contra a ordem vigente é porque não concorda com a sua participação desigual nas relações sociais, de trabalho e de produção na medida em que ele não usufrui democraticamente dos direitos adquiridos pelos membros da sociedade em que vive.
>
> A forma do indivíduo expressar a sua oposição em relação à situação atual, varia de acordo com o seu nível de consciência. Se o indivíduo tem claro as causas que geram a sua condição de dominado e explorado, ele se organizará em um grupo político e terá uma atuação organizada. Quando ele não tem essa consciência a sua ação se dá ao nível individual, daí o assalto ao patrimônio privado.
>
> Nos dois casos a ação do indivíduo expressa uma posição política; diferenciando apenas nas formas de ação, uma coletiva, a outra individual. O Estado reprime em ambos os casos. Agora, quando o indivíduo participa de uma luta política por uma sociedade mais justa e pratica o assalto a bancos, é considerado Preso Político. No entanto, quando a ação se dá ao nível individual, o elemento que a pratica é considerado Preso Comum, do que discordamos e caracterizamos também como Preso Político (apud Moura, 1983, p.162).

Além de denúncias e do combate a atos de discriminação, assumidos como questões fundamentais da nova organização, o MNU empenhou-se ainda, desde cedo, numa campanha contra a violência policial. Ao entender as atividades do movimento como parte integrante da luta dos "oprimidos" de todo o mundo contra a dominação do capitalismo e/ou do mundo ocidental, pregava-se também a solidariedade internacional entre organizações que se dedicavam ao combate ao racismo. Assim, nos veículos de publicação do MNU – *Revista do MNU, Nêgo, Jornal Nacional do MNU*[140] – ganhavam destaque análises sobre as "lutas de libertação" dos negros em outras diásporas.[141] No "Programa de Ação", aprovado no IX Congresso Nacional do MNU, em Belo Horizonte (1990), o item VIII delibera, sob o título "Pela solidariedade internacional à luta de todos os oprimidos", o seguinte:

> – SOLIDARIZAR-SE com a luta de todos os oprimidos e grupos étnicos discriminados.
>
> – INTENSIFICAR a relação com setores da luta anti-racista, a nível internacional, visando obter apoio para o projeto político do povo negro brasileiro.
>
> – EXIGIR do governo brasileiro o total rompimento de relações diplomáticas, comerciais e culturais com o governo racista da África do Sul.
>
> – PRESTAR solidariedade ativa à luta dos povos indígenas no Brasil" (in "Documentos básicos do MNU", 1992, p.24).

Essa postura opõe-se, mais uma vez, frontalmente ao "antiinternacionalismo" defendido pela FNB.

A partir de suas convicções político-ideológicas, o regime de escravidão também foi interpretado diferentemente da maneira concebida pela FNB. A escravidão perdia totalmente a conotação de "estágio inferior" de desenvolvimento no processo do progresso da humanidade para transformar-se num sistema de exploração desumano:

> A violência como meio de submissão, desumanização foi utilizada para *negar a essência do Homem*. A escravidão brasileira não foi benevolente como alguns querem. Não existe benevolência quando, através da força e violência, obriga-se o homem a transformar o seu ser em objeto, para benefício econômico de outro ("13 de maio de 1988", p.3; grifo do autor).[142]

Aos olhos dessa nova militância negra, porém, o negro, embora "vitimado" pelo sistema, não teria sucumbido passivamente à escravização:

> Os escribas da historiografia oficial comprometida com os interesses das elites dominantes, afirmam que os negros africanos escravos, eram dóceis e servis e se submeteram passivamente à escravidão. Pelo contrário, vamos constatar na história do negro brasileiro uma série de movimentos, insurreições, revoluções, rebeliões, de luta dos negros africanos contra o regime da escravatura no Brasil ("Documento de formação de quadros", in MNU, 1988, p.53).

Ou ainda:

> Conscientes de sua importância no processo econômico e social no Brasil, o negro resistiu sempre à escravidão (Ana Célia da Silva, MNU, Bahia, in MNU, 1988, p.48).

Diferentemente da FNB, o MNU tem homenageado a participação do negro nas várias revoltas históricas populares, como na Revolta dos Alfaiates, na Revolução Pernambucana e na Revolta dos Malês (cf. "Documento de formação de quadros", MNU, 1988, p.54s). Mas os quilombos de Palmares são igualmente destacados o auge da história do negro no Brasil. Se, de um lado, celebram-se Palmares e seu último líder, Zumbi, como exemplos alegóricos de resistência negra, de outro, rechaça-se o Dia da Abolição (13 de Maio) como data simbólica da liberdade:

---

[140] A *Revista do MNU* circulava como órgão da coordenadoria estadual do MNU de São Paulo. Em maio de 1987 a revista *Nêgo* (fundada pelo MNU, Bahia, em 1981) transforma-se no órgão nacional oficial do MNU. Saem mais quatro edições sob o título *Nêgo* (o último é o nº 15) antes de ter o nome mudado para *Jornal Nacional do MNU* (cf. *Jornal Nacional do MNU* [1989, nº 16]). Percebe-se aqui que a dificuldade de publicação era ainda maior do que nos tempos da FNB, que chegou a editar 70 números de *A Voz da Raça* num período de pouco mais de cinco anos. A tiragem do *Jornal Nacional do MNU* é de 5 mil exemplares; ela não ultrapassa a tiragem de *A Voz da Raça* que oscilava entre mil e 5 mil (cf. tb. Ferrara, 1986, p.68).

[141] Outras preocupações abordadas nos "programas de ação" do MNU são, além das questões já citadas, racismo e educação, a folclorização da cultura negra, a exploração sexual, social e econômica da mulher negra, racismo e meios de comunicação, a questão fundiária. Outros tópicos freqüentemente debatidos são o homossexualismo e o machismo. Existe nessa organização um Núcleo de Mulheres do MNU, que desenvolve atividades específicas e publica cadernos e panfletos.

[142] Cf. tb. o seguinte trecho de um planfeto recente (s.d.) que protesta contra as comemorações oficiais de "500 anos do descobrimento do Brasil": "Nós negros fomos sequestrados e trazidos à força para trabalhar aqui. Não há nada de romântico e pacífico nisso, pelo contrário: há uma violência sem precedentes. Aqui fomos escravizados, nossa cultura violentada, enfim, fomos brutalmente desumanizados pelos colonizadores".

> Em Palmares, os negros rebeldes transformaram uma selva inabitável para o homem branco, europeu e escravista, num *paraíso de vida e liberdade*. Ali plantavam milho, feijão, mandioca, cana-de-açúcar, legumes. Preparar e lavrar a terra, semear e colher, eram atividades coletivas. Colhidos os frutos que as *mãos livres* semeavam, havia a celebração, numa semana inteira de festejos na qual *homens livres* faziam culto à vida, comendo e bebendo, da mesma bebida, cantando e dançando. Afinal tinham alcançados seus objetivos: *em liberdade*, longe do trabalho forçado e das chibatas dos senhores de engenho, conseguiram viver e manter a espécie, através do trabalho conjunto ("Documento de Formação de Quadros", in MNU, 1988, p. 61; grifo do autor).[143]

Com a elaboração de um manifesto – apresentado na sua Segunda Assembléia Nacional em Salvador, no dia 4 de novembro de 1978 – que declarava a data da morte de Zumbi (20 de novembro) o Dia Nacional da Consciência Negra, o MNU formalizava também seu distanciamento dos atos comemorativos do 13 de Maio:[144]

---

[143] No *Jornal Nacional do MNU* (nº 18), um artigo de um militante pernambucano problematiza as tentativas de aliança com a "esquerda branca" do país por esta ainda não ter se libertado totalmente do "preconceito racial". Argumenta que não é necessário recorrer ao ideário socialista dos brancos: bastaria remeter-se às experiências históricas dos quilombos, cuja organização social apresentava, segundo o autor, traços socialistas. Como "prova" cita o diário do capitão holandês Blaer (encarregado de combater os palmarinos), que em 1645 (!) teria caracterizado a forma de agricultura praticada em Palmares como "'uma verdadeira colônia agrícola de feição socialista'" (cf. Josafá Mota, MNU/PE, in: *JNMNU*, nº 18, p.11). As reflexões desse militante, publicadas no órgão oficial do MNU, demonstram também que a linha de argumentação do movimento não se distancia substancialmente do projeto "O Quilombismo", apresentado por Abdias do Nascimento. Mesmo que Pinto (1993, p.430) e Hanchard (1991, p.220) questionem a influência da obra de Nascimento sobre o MNU, percebe-se que houve, no mínimo, uma troca de idéias e/ou um desenvolvimento de concepções paralelas no meio dos ativistas negros acerca da análise política dos quilombos a partir do início dos anos 1980. A interpretação dos quilombos de Palmares apresentada no "manifesto nacional" (cf. abaixo) que proclama o 20 de novembro Dia Nacional da Consciência Negra, em 1978 – ou seja, antes mesmo da publicação do livro de Nascimento –, é mais um indício que sustenta tal hipótese. Ao apresentar no seu livro *O quilombismo* o trecho inicial desse manifesto, Nascimento faz o seguinte comentário: "O Movimento Negro Unificado Contra o Racismo e a Discriminação Racial assim registra *seu conceito quilombola* ao definir o 'Dia da Consciência Negra'" (Nascimento, 1980, p.256; grifo do autor).

[144] Segundo o próprio MNU, os primeiros questionamentos das comemorações do 13 de Maio surgiram dentro do "Grupo Palmares", fundado em 1971 no Rio Grande do Sul. Afirma um artigo, publicado em *Nêgo* (nº 14, p.3), que o primeiro ato público em homenagem a Zumbi e Palmares foi promovido pelo grupo no dia 20 de novembro de 1971. As análises de M. Santos sugerem que as atividades do "Grupo Palmares", composto de 12 universitários negros, foram inspiradas nos estudos de Décio Freitas, professor universitário de Porto Alegre e especialista em Palmares. O mesmo autor cita ainda um trecho do texto com o qual o grupo, em

AO POVO BRASILEIRO
MANIFESTO NACIONAL DO MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO CONTRA A DISCRIMINAÇÃO RACIAL
A *ZUMBI*
20 DE NOVEMBRO: DIA NACIONAL DA CONSCIÊNCIA NEGRA

Nós, negros brasileiros, orgulhosos por descendermos de Zumbi, líder da República Negra de Palmares, que existiu no Estado de Alagoas, de 1595 a 1695, desafiando o domínio português e até holandês, nos reunimos hoje, após 283 anos, para declarar a todo povo brasileiro nossa verdadeira e efetiva data: 20 de novembro, DIA NACIONAL DA CONSCIÊNCIA NEGRA!

Dia da morte do grande líder negro nacional, ZUMBI, responsável pela PRIMEIRA E ÚNICA tentativa brasileira de estabelecer uma sociedade democrática, ou seja, livre, e em que todos – negros, índios, brancos – realizaram um grande avanço político e social. Tentativa esta que sempre esteve presente em todos os quilombos. Hoje estamos unidos numa luta de reconstrução da sociedade brasileira, apontando para uma nova ordem, onde haja a participação *real* e *justa* do negro, uma vez que somos os *mais oprimidos dos oprimidos*; não só aqui, mas em todos os lugares onde vivemos. Por isto, negamos o treze de maio de 1888, dia da abolição da escravatura, como um dia de libertação. Por quê? Porque nesse dia foi assinada uma lei que apenas ficou no papel, encobrindo uma situação de dominação sob a qual até hoje o negro se encontra:

JOGADO NAS FAVELAS, CORTIÇOS; ALAGADOS E INVASÕES; EMPURRADO PARA A MARGINALIDADE, A PROSTITUIÇÃO, A MENDICÂNCIA, OS PRESÍDIOS, O DESEMPREGO E O SUBEMPREGO tendo sobre si, ainda, o peso desumano da VIOLÊNCIA E REPRESSÃO POLICIAL. Por isto, mantendo o espírito de luta dos quilombos, GRITAMOS contra a situação de *exploração* a que estamos submetidos, lutando contra o RACISMO e toda e qual-

---

1973, justificou a recusa da celebração do dia 13 de maio: "o verdadeiro dia nacional do negro é o 20 de novembro – dia tido como o dia da morte do líder Zumbi dos Palmares, identificado como símbolo da capacidade criadora e orgulho de uma raça" (apud M. Santos, 1991, p.151). Começava-se a argumentar que a abolição não teria resolvido os graves problemas sociais que o negro enfrenta. Os militantes do MNU assumiram essa mesma postura quando, no ano do centenário, por exemplo, propagaram a seguinte "conta simbólica": "372 anos de escravidão + 100 anos de 'Abolição' = 472 anos de opressão" (cf. *Nêgo*, 1988, nº 14). Como conseqüência dessa análise, e diferentemente da postura da FNB, a princesa Isabel tornou-se o foco de duras críticas: "Viva Zumbi! Viva todos os negros combatentes! Viva a luta do povo negro! Pelo fim da ficção! Fora com os racistas manipuladores de nossa história. Pela morte histórica de Isabel, Rui Barbosa, Gilberto Freire e demais racistas!" (in *Nêgo*, nº 7, p.2).

> quer forma de OPRESSÃO existente na sociedade brasileira, e pela MOBILIZAÇÃO da Comunidade, visando uma REAL emancipação política, econômica, social e cultural. Desde o dia 18 de junho somos o MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO CONTRA A DISCRIMINAÇÃO RACIAL, movimento que se propõe a ser um canal das reivindicações do negro brasileiro e que tem suas bases nos CENTROS DE LUTA,[145] formados onde quer que o negro se faça presente.
>
> É preciso que o MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO CONTRA A DISCRIMINAÇÃO RACIAL se torne forte, ativo e combatente; mas, para isso é necessária a participação de todos, afirmando o 20 de novembro como o DIA NACIONAL DA CONSCIÊNCIA NEGRA.
>
> PELO DIA NACIONAL DA CONSCIÊNCIA NEGRA
>
> PELA AMPLIAÇÃO DO MNUCDR
>
> POR UMA VERDADEIRA DEMOCRACIA RACIAL
>
> PELA LIBERTAÇÃO DO POVO NEGRO (apud Gonzalez e Hasenbalg, 1982, p.58, 59).

As reivindicações do texto partem, mais uma vez, de uma crítica dura ao sistema socioeconômico. O MNU entende também que suas atividades devem "desmascarar" não apenas as desigualdades existentes, mas também o discurso dominante que tende a amenizar as discriminações raciais. A democracia racial é vista agora como um mito, como uma ideologia que encobre a crua realidade. A palavra de ordem é "derrubar o mito da democracia racial". Ao projeto político nacional, opõe-se a experiência histórica dos quilombolas.

Na ânsia de fundamentarem e justificarem seu projeto político, os militantes do MNU projetaram valores e instituições do mundo ocidental moderno na sociedade palmarina do século XVII (democracia,[146] república, progresso, liberdade[147]), que não deixam de refletir também seus próprios anseios políticos. De forma semelhante aos frentenegrinos, usam expressões como "netos de Zumbi" para se referir ao grupo que pretendem representar (por exemplo *Revista do MNU*, n° 4, p.11). A afirmação metafórica de uma filiação a Zumbi visa concretizar dois objetivos: legitimar simbolicamente a luta do grupo e, ao mesmo tempo, formar e fortalecer um sentimento de solidariedade e de união entre os negros.

A luta por maior integração na sociedade global ganha, nesse contexto, um tom bem diferente que tinha no discurso da FNB. À reivindicação do direito à igualdade sobrepõe-se a reivindicação do direito à diferença. O que, nos anos 1930, era reverenciado como – também – símbolo nacional tende a ser transformado em símbolo étnico. Aos olhos dos militantes do MNU, Zumbi, festejado no dia 20 de novembro, representa, em primeiro lugar, um "símbolo negro". O pronunciamento do coordenador nacional do MNU feito em Brasília durante um ato político que encerrava a Marcha Zumbi dos Palmares contra o Racismo, pela Cidadania e a Vida, foi claro. Diferentemente de outros líderes políticos e representantes de outras entidades negras,[148] Luiz Alberto enfatizou, no seu discurso comemorativo de 300 anos de Zumbi, a necessidade de delimitar o alcance do símbolo Zumbi:

> Se hoje o povo negro de todas as partes do Brasil com o esforço estupendo se deslocou até aqui a Brasília para demonstrar a nossa unidade de objetivo é preciso

---

[145] Os "centros de luta" foram projetados como núcleos de base da organização, para cuja fundação bastariam três pessoas. Num primeiro encontro em São Paulo (23/07/1978), a assembléia do movimento definiu os "centros de luta" como "grupos de negros organizados em seus locais de trabalho, bairros, favelas, escolas de samba, candomblés, escolas, para levarem a luta contra a discriminação racial" (apud M. E. Nascimento, 1989, p.108).

[146] Diferentemente da FNB, o MNU define-se como uma organização rigorosamente "democrática": "Nas discussões do Congresso o MNU definiu o seu caráter, enquanto movimento Autônomo, que se fundamenta no método democrático, e comporta diversas correntes, que se comprometem com os documentos básicos, a linha política e as prioridades estabelecidas pelo conjunto do movimento, e busca viabilizar a solidariedade junto aos movimentos negros e progressistas" (cf. *Revista MNU*, n° 4, p.6).

[147] Os textos do MNU não distinguem entre o conteúdo do conceito de liberdade num "estado moderno" e o *status* de ser livre num outro momento histórico ("pré-iluminista") ou em sociedades não-ocidentais (cf. tb. a crítica a Fernandes e Bastide, no cap. 4): "Palmares, terra de homens livres, que não aceitou o julgo da escravidão, resistiu cerca de um século, às investidas de Portugueses e holandeses, que objetivavam destruí-lo. A 20 de Novembro Zumbi morre lutando em defesa do mais alto ideal pelo qual toda humanidade sempre lutou – A liberdade" (cf. *Revista MNU*, n° 2, p.19).

[148] Cf., por exemplo, o seguinte trecho da fala da então senadora Benedita da Silva (do Partido dos Trabalhadores), que entende o símbolo Zumbi não apenas como um ideal negro, mas apresenta a história de resistência de Palmares como uma lição e proposta política para toda a nação brasileira: "O ideal de Palmares não morreu. O dia 20 de novembro, esse dia também é o dia que traz para nós um momento de confraternização, não apenas de comemoração pelo dia de Zumbi dos Palmares, mas a confraternização entre nós, a confraternização entre a raça brasileira [...]. Zumbi foi o maior líder político que o Brasil conheceu e [...] Palmares foi a república que nós queremos construir fraterna, solidária, igualitária, onde a mistura de raças era essencialmente de negro, de índio e dos brancos pobres. Nós já fomos para as praças, já falamos das desigualdades sociais, já falamos do racismo que impera no país, já falamos das diferenças hoje nesse país, mas agora nós queremos fazer um trato para que possamos aumentar a nossa representatividade no chamado espaço de poder. É por aí que a gente vai fazer as transformações e as mudanças que esse país necessita para reconhecer, para *garantir que Zumbi dos Palmares não é apenas o nosso líder, o líder da negritude, mas ele é o grande herói brasileiro e tem que constar como isso*. E por isso que essa marcha foi realizada [...]" (discurso de Benedita da Silva, 20/11/1995; grifo do autor).

> separar a nossa manifestação com [de] um discurso de que Zumbi neste momento representaria o ideal de todos os brasileiros. Mas isto não é verdade. Zumbi representa o ideal do povo negro e do povo oprimido. Porque Zumbi não pode ser colocado na galeria dos heróis nacionais, ao lado de Domingos Jorge Velho. Zumbi não pode ser colocado na galeria de heróis nacionais ao lado de princesa Isabel. Porque esses heróis são heróis deles, Zumbi é herói nosso – e isso tem que ficar afirmado! (discurso de Luiz Alberto, 20/11/1995).

Nas palavras finais do seu discurso, Luiz Alberto deixa claro que as atividades políticas negras deviam visar à "conquista do poder":

> Neste momento está colocada uma tarefa política fundamental para o nosso povo e para as nossas organizações negras: é construir a unidade da luta do nosso povo, fazer aquilo que os outros irmãos nos outros países, na África do Sul, nos países de linha de frente fizeram – unir a nossa luta, organizar o nosso povo para disputar o poder, para que um dia a gente esteja aqui em Brasília comemorando a vitória do povo negro do nosso país.[149] É isso aí, companheiros e companheiras, minhas irmãs. Valeu Zumbi, valeu Zumbi, valeu a luta do nosso povo! (*ib.*).

O MNU não esconde sua relação conflituosa com as instituições do Estado. As explicações que acompanham as resoluções do XI Congresso Nacional do MNU (1995) definem a "Relação do MNU com o Estado e suas instituições" da seguinte maneira: "O aparelho do Estado está a serviço do poder branco, ou

---

[149] Cf. tb. as palavras de outro líder do MNU: "A meta básica principal eu diria que seria a tomada do poder mesmo e instituir um poder onde não houvesse racismo [...]. Eu avalio que a gente deve buscar uma sociedade socialista [...] Esta sociedade socialista demanda tarefas muito importantes: por exemplo, a organização econômica da população negra, a reconstrução da cultura negra, da visão de mundo africana – e isso dentro de uma realidade. [...] Nós vamos buscar nossas origens lá atrás, nossos valores, os fundamentos [...]; a questão da educação [...], uma reestruturação política com inserção do negro e uma reformulação, inclusive, da polícia e das forças armadas [...] Eu acho que a luta pacifista é importante, ela tem toda uma técnica. Adoraria que não houvesse derramamento de sangue, mas [...] eu não tenho a menor dúvida de que vai chegar o momento que a gente vai ter que caminhar para isso. Agora, é um momento distante – muitas tarefas estão colocadas antes. Acho que é como o Congresso Nacional Africano: quer dizer, primeiro se esgotam todas as vias pacíficas, para depois você entrar com o esquema armado. Para mim está muito claro que o burguês, o capitalista, que são os brancos, não vão abrir mão de seu poder numa boa, e eles vão ter muitos aliados [...]. Nós, do MNU, sabemos que é uma luta de curto, médio e longo prazo. Por hora estamos colocando o seguinte: um projeto político para o povo negro do Brasil – essa é uma etapa fundamental e decisiva. Mas nós sabemos que nós vamos ter que depois, mais na frente, encarar uma segunda etapa que vai ter que abranger toda a sociedade brasileira mesmo. Mas nesse momento nós estamos situando o negro aqui no seu campo" (entrevista n° 5).

seja, a raça dominante conseguiu constituir uma classe dominante, não só do ponto de vista da identidade racial mas também ideológica"[150]. Nota-se aqui uma postura substancialmente diferente diante do projeto nacional do que aquela assumida pelos grupos negros dos anos 1920 e 1930. Enquanto a FNB buscava a integração social do negro via "assimilação" dos valores brancos, os esforços do MNU visam elaborar um "projeto político do povo negro para o Brasil, do ponto de vista do povo negro", lê-se no *Jornal Nacional do MNU* (n° 24, p.2) (cf. tb. boletim *Luta Negra*, 1995).

Dessa nova óptica, o 13 de maio, dia comemorativo para a FNB, cai em descrédito total. No entender das lideranças do MNU, a Abolição em nada mudou as péssimas condições de vida da população negra e não deve, portanto, ser festejada como um dia de libertação. Em panfleto do MNU, distribuído naquele dia, lê-se:

> Antes escravo e hoje, lavrador, camponês, operário. Ontem sem carta de alforria, em seguida preterido pelos imigrantes europeus, hoje sem emprego, subempregado, arrochado no salário. Antigamente nas senzalas, nos tempos atuais nas favelas, nos cortiços e nas penitenciárias" (apud Maués, 1991, p.126).

Veja-se também o seguinte poema de Éle Semog que foi publicado, por ocasião do 13 de maio de 1988, em caderno editado pelo MNU juntamente com o Grupo Ginga e o bloco afro Ilê Aiyê:

A 13 de maio
Fica decretado
Luto Oficial na
Comunidade negra
E serão vistos
Com maus olhos
Aqueles que comemorarem,
festivamente,
Esse treze inútil.
E fica o lembrete:
Liberdade se toma

---

[150] E continua: "O MNU sempre teve como princípio a rejeição do Estado que, se antes tinha uma postura paternalista e 'dialogava' com os movimentos sociais (exemplo disso é a criação de diversos conselhos no país), hoje se apresenta com outra orientação: o fortalecimento do aparelho repressivo e estruturas paralelas (como grupos de extermínio)" (apud *JNMNU*, n° 20, p.7).

Não se recebe
Dignidade se adquire
Não se concede (13/5/1988, p.12).[151]

Os esforços para delimitar o grupo baseiam-se em reflexões que buscam definir o que é "ser negro". A primeira frase da "Carta de Princípios do MNU" diz: "Nós, membros da população negra brasileira – entendendo como negro todo aquele que possui na cor da pele, no rosto ou nos cabelos, sinais característicos dessa raça [...]".[152] Em mais de uma ocasião, os militantes do MNU vêm descrevendo seu grupo como "maioria da população brasileira" (por exemplo "texto do MNU sobre a marcha dos 300 anos de Zumbi", in: *Jornal Nacional do MNU* [*JNMNU*], 1996, n° 20). Quando, nas suas argumentações políticas, recorrem a dados estatísticos oficiais (por exemplo IBGE), costumam somar as porcentagens das classificações "preto" e "pardo" e juntá-las sob a categoria "povo negro" ou ainda, mais recentemente, "afrodescendentes". Vimos que a mesma dicotomia conceitual (não-brancos/brancos) estabeleceu-se na tradição

---

[151] Cf. tb. os seguintes trechos de um poema de Oliveira Silveira publicado na revista *Nêgo* (n° 14, p. 12):
Treze de maio traição
liberdade sem asas
e fome sem pão.
Liberdade de asas quebradas
como
                    este verso.
Liberdade asa sem corpo
que se sufoca no ar
se afoga no mar.
Treze de maio – já dia 14
o Y da encruzilhada:
seguir
banzar
voltar?
Treze de maio – já dia 14
a resposta gritante:
pedir
servir
calar.
Os brancos não fizeram mais
que meia obrigação [...]".

[152] Numa crítica às categorias classificatórias usadas pelo IBGE, lê-se: "Observa-se que a designação 'negros', 'pardos', e 'mulatos' refere-se ao tratamento dispensado ao item cor, pelo IBGE. Para nós do Movimento Negro Unificado, os negros, e seus descendentes constitui em uma só raça e um único povo" (cf. "Programa de ação", 1984, p.5).

sociológica dos estudos das relações raciais (cf. Fernandes, Hasenbalg), que influenciariam, de forma decisiva, a militância da década de 1970 e posteriores.

De uma maneira geral, o MNU parece querer atrair para sua organização também as pessoas que no cotidiano brasileiro freqüentemente "passam" por morenos, mulatos, mestiços etc. Veremos ainda que há um entendimento entre a militância segundo o qual ocorreu no Brasil, como resultado de uma ideologia racista e alienante, uma distorção na identificação racial que deve ser corrigida. Inspiradas na idéia marxista da "falsa consciência", as lideranças compreendem que uma grande parcela da população foge à sua identidade verdadeira. E é por isso também que promover a "consciência negra" torna-se uma estratégia política importantíssima.

Ao mesmo tempo, a questão da intensidade da cor de pele negra pode-se transformar também em tema e ponto de discordância no meio dos novos movimentos negros, sobretudo no momento de eleições internas. Hanchard (1991, p.235) comenta, por exemplo, a tentativa, durante a Primeira Conferência Nacional de Mulheres Negras, em 1988 no Rio de Janeiro, de afastar a representante fluminense do comitê nacional de organização. Uma das razões apresentadas para justificar o episódio, segundo o autor, era que ela seria muito clara para "representar as mulheres negras".[153]

Vimos ainda que, por outro lado, o MNU nasceu imbuído de um ideário marxista e fortemente anticapitalista que tem marcado não apenas sua interpretação da "história do negro", mas também a natureza das fronteiras a serem traçadas diante dos "demais outros". Dentro do MNU, não há dúvida de que o grupo deve fazer oposição intransigente aos "brancos direitistas". Há contudo intensos debates a respeito de aproximações ou possíveis alianças com "brancos progressistas". Desde a fundação do MNU, os militantes discutem se devem ou não apoiar candidatos e/ou políticos de esquerda não-negros (cf., por exemplo, a discussão durante a Primeira Assembléia Nacional,[154] 11/9/1978, no Rio de Janeiro).

---

[153] Existe também grande preocupação de delimitar o movimento social de organizações governamentais e entidades de partidos políticos e igrejas que integraram a "questão do negro" nas suas atividades políticas. O MNU dedicou uma publicação (*Cadernos do MNU*, set. 1995, p.13) à "diferenciação teórica" entre "O que é movimento negro?" e "O que não é movimento negro?", não sem afirmar que a maioria das organizações pertencentes ao segundo grupo contribui para o esvaziamento da força dos "movimentos negros" (ib., p.13).

[154] Diante de um processo eleitoral que ocorreria ainda no mesmo ano (1978), essa assembléia adotou a proposta de "voto racial": propagou-se o apoio aos "candidatos de pele e traços negros, mas também [a] todos aqueles que assumissem o compromisso de defender o programa do Movimento Negro Unificado" (cf. Moura apud Valente, 1986, p.46).

Enquanto nas reflexões do MNU a raça continua a ter características primordialmente biológicas, o conceito cultura já não é mais tratado sob a óptica evolucionista, como o fazia a FNB: cultura é concebida pelo MNU como o "campo dos valores". "Cultura é o modo como o homem vê sua relação com a natureza e com seus semelhantes"; ou "[...] a Cultura é a visão de mundo que implica na valorização de certas práticas e desvalorização e abandono de outras" (cf. o Programa de Ação, 1984, p.10). Assume-se agora uma noção sistêmica e relativista de cultura que, à semelhança com o que ocorre nas concepções funcionalistas e estruturalistas, tende a isolar o fenômeno cultural do contexto maior e inibe reflexões sobre eventuais relações causais (ou funcionais) que poderiam existir entre (sub)sistema cultural e o conjunto dos valores da sociedade abrangente. Subentende-se também, seguindo noções antropológicas clássicas, que começariam a sofrer sérias críticas apenas no final da década de 1960, que há uma relação orgânica intrínseca entre "cultura" e "portadores de cultura".

Um documento elaborado pelo MNU, Bahia para a "marcha dos 300 anos de Zumbi" (1995), cujo objetivo era apresentar a concepção dos movimentos negros em relação à cultura negra (além de expor sua crítica a processos de "folclorização"), revela que o discurso sobre a cultura assumido por este movimento tem incorporado também argumentos articulados, num primeiro momento, por Boas e posteriormente por outros cientistas que se empenhavam em denunciar "usos indevidos" da categoria "raça":

> "Cada cultura tem sua própria linha de desenvolvimento, seu próprio sistema de referência, calcados na história do povo que a produz. [...] A noção de desnível cultural surge quando se busca estabelecer uma relação de causa e efeito entre raça e cultura. Deste modo, as culturas 'avançadas' seriam criações de raças 'superiores', e as 'atrasadas' de raças 'inferiores'. Esta noção equivocada está na base da compreensão da sociedade brasileira sobre a cultura negra, desvalorizada por não corresponder aos padrões culturais europeus (brancos)" (apud *JNMNU,* n° 20, p.12).[155]

Na maioria dos documentos, a noção de "cultura negra" é de tal forma "idealizada" que termina por aparecer mais como "depositário" de idéias políticas do próprio grupo ("conceito ideológico") do que propriamente como "categoria analítica", isto é, como "meio" de interpretar determinadas especificidades e características empíricas. Dessa forma, as diversas expressões da "cultura negra" são apresentadas como o berço dos valores políticos supremos defendidos pelo grupo (igualdade, inclusive entre os sexos, liberdade, democracia etc.). As análises dos militantes do MNU sugerem que não há diferenças substanciais de "valor cultural" entre as várias manifestações da "resistência cultural negra".

Num pronunciamento proferido no V Congresso Afro-Brasileiro, Luiz Alberto (na ocasião, em 1997, além de militante do MNU, deputado federal do PT da Bahia) caracteriza, inspirado no pensamento do grande líder político Amílcar Cabral, a luta anticolonial na África como um ato primordialmente cultural e tende a atribuir a todas as manifestações populares e às organizações políticas negras o mesmo conteúdo político libertador.

> Amílcar Cabral em um certo momento de sua vida disse: "a luta pela libertação é, antes de tudo, um ato cultural". O nosso povo compreendeu essa assertiva, e a partir da cultura desenvolve as mais diversas estratégias de sobrevivência produzidas pelas religiões afro-brasileiras e organizações como a Sociedade Protetora dos Desvalidos, a Irmandade da Boa Morte e Rosário, Terreiros de Candomblés, Grupos de Capoeira, afoxés, e suas recriações que se iniciaram com o Ilê Aiyê, em 1974, o MNU em 1978, a Cooperativa Steve Biko em 1992 (in *JNMNU*, n° 23, p.11; cf. tb. as explicações de Nascimento [1980, p.255], que fundamentam o conceito "quilombismo").

A "identidade negra", que ganharia importância cada vez maior no discurso do MNU, expressaria, segundo esse raciocínio, a conquista da plena consciência não apenas no que diz respeito à exploração e à discriminação do negro, mas também no que diz respeito à força civilizatória própria que se manifestaria num conjunto de características irredutíveis. No fundo, postula-se aqui implicitamente a existência de uma espécie de "essência do ser negro". Tal postura implica também que qualquer idéia ou medida política identificada como propagação do ideário do branqueamento, seja num plano biológico, seja no cultural, é condenada como uma agressão contra o negro.[156]

---

[155] Continua o texto: "No Brasil, a importância da cultura para a sobrevivência da identidade negra é inquestionável. Através dela, o negro vem resistindo a séculos de tentativas de esmagamento, criando e recriando referenciais que possibilitam o mútuo reconhecimento e formas de solidariedade, frente a uma sociedade sabidamente hostil" (apud *JNMNU,* n° 20, p.12). O texto, embora aprovado em plenária, foi, segundo o MNU, preterido pela coordenação nacional da marcha.

[156] Assim, interpreta-se, nos artigos publicados nos jornais do MNU, a política imigratória pós-abolicionista como "incentivo[s] para o branqueamento populacional" (in *JNMNU*, n° 23, p.10). No "texto do MNU sobre a marcha dos 300 anos de Zumbi", in *JNMNU* (n° 20), criticam-se as profundas desigualdades sociais existentes no país (desde a distribuição de renda desigual até questões como a "esterilização em massa de mulheres negras" e o "abandono de crianças sobretudo negras"), para concluir-se: "Esta realidade revela a lógica de um modelo que por um lado promove o 'desenvolvimento', e por outro a eliminação física e cultural de um Povo considerado historicamente indesejado por não corresponder aos ideais de embranquecimento da sociedade brasileira".

Percebe-se, portanto, que os novos movimentos negros dos anos 1970, 1980 e 1990 já não defendem a "assimilação" e "aculturação". A busca de delimitação reflete-se também na criação de uma nova estética. Inspiradas em modelos africanos e norte-americanos, são lançadas novas modas de roupa e, sobretudo, de cortes de cabelo. No lugar das "cabelisadeiras" dos anos 1930, surgem salões especializados em "cabelo afro" e tranças e penteados "rastafari". Além disso, propõe-se dar um nome africano aos filhos, em vez de batizá-los com nomes cristãos. Para facilitar a escolha, foram elaboradas listas de nomes africanos (publicadas em revistas e cadernos à parte) que indicam a origem e ainda a pronúncia correta destes.

Vários documentos, como por exemplo a "Carta de princípios", mostram que o MNU entende os negros como um "povo coeso", portador de uma "cultura própria". Esse ideário está de acordo com aquelas concepções teóricas de grupo étnico e cultura que, desenvolvidas em oposição ao velho paradigma raça, conquistaram o discurso antropológico a partir da Segunda Guerra Mundial (cf. cap. 4):

> RESOLVEMOS juntar nossas forças e lutar por:
> - defesa do *povo negro* em todos os aspectos políticos, econômicos, sociais e culturais através da conquista de:
> - maiores oportunidades de emprego
> - melhor assistência à saúde, à educação e à habitação
> - reavaliação do papel do negro na história do Brasil[157]
> - valorização da *cultura negra* e combate sistemático à sua comercialização, folclorização e distorção
> - extinção de todas as formas de perseguição, exploração, repressão e violência a que somos submetidos
> - liberdade de organização e de expressão do *povo negro*
>
> (in MNU, 1988, p.18; grifo do autor).

Dessa perspectiva, os costumes, hábitos e tradições de negros que vivem "à margem" da sociedade são avaliados de maneira bem diferente do que eram tratados nos artigos frentenegrinos. Os novos militantes não se envergonham mais de um suposto "atraso" da população negra, até porque a estratégia política visa agora ao "reconhecimento das diferenças". Pelo contrário: a cultura negra é transformada num baluarte de resistência contra quase 500 anos de opressão.

---

[157] Uma das primeiras reivindicações do MNU foi também a revisão do conteúdo dos livros didáticos – sobretudo daqueles que abordam a questão da escravidão. No "Programa de ação" (de 1992), exige-se, entre outras coisas, a "inclusão da disciplina História da África e do Povo Negro no Brasil nos Currículos Escolares" (ib., p.14).

Espera-se poder aproveitar o potencial político transformador localizado nas várias expressões da cultura negra. Ou seja, o resgate e a afirmação das "raízes negras" devem ajudar os desprivilegiados a sair da marginalidade e a se transformar em sujeitos históricos combativos. O quilombo[158] é escolhido como símbolo máximo da "resistência do negro", como a forma mais aprimorada de "resistência cultural":

> E, apesar de toda a pressão da Cultura Oficial, existem comunidades que preservam tradições africanas e afro-brasileiras, como autênticos marcos de uma cultura viva, atuante, ainda não esmagada totalmente.
>
> A defesa desses quilombos de "resistência Cultural" assim como sua divulgação fazem parte do processo de reavaliação cultural do Negro num tipo de sociedade racista e classista, a partir de uma condição de escravo, de liberto ou de contingente marginalizado do processo produtivo ("Programa de ação",1984, p.11).

Torna-se inteligível, a partir dessa concepção, o fato de o MNU ter-se empenhado, desde cedo, em projetos que visavam a apoiar a luta de remanescentes de quilombos que, em geral, vivem em condições precárias (e às vezes miseráveis) e freqüentemente estão envolvidos em conflitos de terra com "grileiros". Assim, já em outubro de 1978, os militantes do MNU organizaram uma campanha de ajuda (incluindo a entrega de roupa, remédios e comida) para Cafundó, uma comunidade de remanescentes de quilombo que se situa a pouco mais de 100 quilômetros da capital de São Paulo. Num documento propagandístico do MNU da época lia-se:

> É necessário defender a sobrevivência da comunidade negra de Cafundó, pois ao defendê-la estaremos iniciando o trabalho prático de defesa do elemento negro, pois

---

[158] O quilombo transforma-se também numa metáfora de resistência negra e de organização política do negro: sob o título "Quilombo Brasil", lê-se no "Boletim Informativo" do MNU (1993, n° 7):
"Na conjuntura atual do Brasil, não dá para se ter outro entendimento senão o de extermínio programado sobre a população negra. Fazemos parte de um enorme quilombo que ocupa quase todo o território nacional, o qual vem resistindo bravamente há quase 500 anos. É exatamente por isto que a 'estrutura de poder', que por enquanto é branca, está acabando com nosso país. [...] Então enquanto o País for dirigido pelos brancos, ou por pessoas de pensamento embranquecido, nada mudará, sejam elas de direita, centro ou esquerda.
Nós do MNU já começamos a desenvolver nosso Projeto Político para o Povo Negro do Brasil e entendemos que este desenvolvimento de uma forma total ocorrerá no interior de um Movimento de Libertação Nacional; entretanto é necessário reorganizar esse nosso grande quilombo. É necessário trabalhar a idéia do Quilombo Brasil, criando formas alternativas e independentes de solucionar os nossos problemas; formas estas que abranjam o trabalho, a saúde, a educação".

> a experiência de uma campanha em defesa de Cafundó deve ser estendida para todo o país, para todos (apud Moura, 1983, p.75).[159]

Ao lado do quilombo, o candomblé tem se tornado cada vez mais relevante como símbolo de "resistência negra", já que é considerado por muitos a "religião mais negra" do Brasil.[160] Sem entrar no mérito de uma análise das relações de hierarquia bastante demarcada nos terreiros,[161] a militância, formada nos ideais esquerdistas, não deixa de destacar a importância do candomblé como guardião dos valores civilizatórios negros e tem se empenhado em defender o candomblé de atos de agressão e difamações.

Num dos textos publicados pelo MNU, assinado por Marco Aurélio Luz, a "religião negra" é caracterizada como uma "verdadeira teologia da libertação"; um outro texto, de autoria de Mãe Stella e Cleo Martins, enfatiza a importância da manutenção da pureza do ritual e prega uma espécie de "limpeza" de tendências sincréticas, entendidas mais uma vez como "resquícios da escravidão" (cf. Silva Souza, 2005, p. 247-249). Num outro artigo ainda, intitulado "A força que anima – o ser negro no candomblé", Maria de Lourdes Siqueira, antropóloga de formação e, na época, professora da Universidade Estadual de Feira de Santana, Bahia, define o candomblé da Bahia como "uma força de organização negra que desde o seu início se mantém enquanto forma de resistência, que desempenhou um papel muito importante ao longo do processo histórico brasileiro".[162] E a autora especifica: entende o candomblé como "a força que anima, guarda e mantém o núcleo de identidade do negro na Bahia", e acredita ainda que a "força social" e a "forma de poder" intrínsecas ao candomblé são fatores "capazes de serem transformados em força, para a liberdade ou libertação do negro no Brasil" (JNMU, n° 16, p.9; grifo do autor).

As afirmações de Siqueira projetam uma imagem de cultura negra como uma espécie de "organismo próprio" que dificilmente se mescla com a "cultura do branco". Segundo essa análise, a cidade de Salvador é dividida em duas classes que se opõem, sendo que cada uma é portadora de uma cultura específica: a branca, dominante, *versus* a negra, dominada:

> No interior dessa sociedade complexa e diferente, está presente o fenômeno da desigualdade, criado por diferenças não resolvidas. Nela convivem duas CULTURAS: uma dominante, de origem branca, européia, que corresponde ao modelo e às exigências do Ocidente. Outra dominada, combatida, negra de origem africana e indígena.
>
> A população negra de Salvador viveu sempre entre esses dois mundos CULTURAIS que correspondem a um sistema oficial que permeia outro SISTEMA: o da diferença, da opressão e o da RESISTÊNCIA.
>
> No cotidiano das pessoas, dos grupos e das famílias negras de Salvador, desenvolvem-se relações especiais, bem características de um mundo CULTURALMENTE NEGRO, que se apresenta hoje através: da literatura, do cinema, do teatro, da música, da dança, dos Afoxés, dos blocos afro, das rodas de samba, na luta da capoeira [...].
>
> As pessoas, grupos e famílias negras vivem o seu cotidiano integradas, pelas mesmas razões historicamente conhecidas, a um sistema de dominação capitalista, onde são operárias, assalariadas, subempregadas ou desempregadas. Mas não há INTEGRAÇÃO entre esses dois mundos e essas duas entidades.
>
> Os elementos da cultura negra envolvem uma maneira própria de ver a VIDA, de se relacionar com o MUNDO, com o SER HUMANO e o invisível (*JNMNU*, n° 16, p.8).

---

[159] O MNU tem se empenhado na luta pela titulação definitiva da terra (prevista no artigo 68 das Disposições Transitórias da Constituição Federal, 1988). Vários artigos do *Jornal Nacional do MNU* (por exemplo, n° 20, p.11), descrevem os remanescentes de quilombos como exemplos da resistência cultural negra: "Espalhadas por todo o país, as Comunidades Negras Rurais deram continuidade à história de resistência de Zumbi dos Palmares [...]. Estas comunidades, por força de identidade étnica, se organizam no campo de forma particular. Mantêm uma relação harmoniosa com a natureza e formas coletivas de produção. A preservação da cultura e religião negra é também característica marcante entre os negros do meio rural".

[160] Os artigos do MNU referem-se com freqüência às "mães-de-santo" como "nossas ialorixás" (por exemplo: "Programa de ação", 1992, p.15; cf. tb. a expressão "nossa religião", que a FNB usava para falar do "catolicismo"). Além de artigos sobre o candomblé (o texto "Senhor do Obaluaê", por exemplo, visa a explicar as várias características e o culto deste orixá, cf. *Revista do MNU* [n° 4, p.17]), lêem-se nas publicações do MNU, com freqüência, palavras, como "axé", como uma espécie de saudação e palavra de luta e, por vezes, até pequenas citações ou dedicatórias em "iorubá" (cf. por exemplo: *Cadernos do MNU* [set. 1995]: *"Bi Olorun ba fe"* – "Será o que Olorun quiser"). Constata-se, assim, uma tendência de fazer do iorubá um símbolo que representa "a língua africana".

[161] Cf. como Maria de Lourdes Siqueira aborda, num artigo publicado no *Jornal Nacional do MNU* (n° 16, p.11), a questão da hierarquia dentro do candomblé: "No Terreiro – espaço sagrado de vida e continuidade – existe uma base de referência forte. A comunidade existe em si mesma, nenhum poder vem de fora. Há uma hierarquia. Pode haver centralização, mas a natureza da comunidade é participativa e solidária".

[162] A autora entende o candomblé como apenas uma, porém muito importante, forma de "resistência cultural negra":
"A população negra no Brasil tem suas formas de organização cultural, e através delas mantém viva parte da tradição trazida pelos negros africanos desde os primeiros tempos da escravidão, ocorrendo transformações na vida da sociedade baiana. Essas formas de organização cultural no Brasil foram mantidas através de uma forte ligação com as raízes negras vindas da África, e se manifestam no canto, na música, na dança, na vestimenta, nas cores, nos símbolos sagrados e nas práticas religiosas" (*JNMNU*, n° 16, p.8).

A dicotomização em termos de classe e de cultura, descrita pela autora, que permite ainda argumentar que o candomblé não foi afetado por processos de sincretismo, lembra, de certa maneira, a idéia de "princípio de corte", elaborada por Bastide em 1960 (1985 [1960], p.529). Defendendo também uma noção organicista e sistêmica de cultura, esse antropólogo entendia que pode ocorrer que duas civilizações coexistam no interior de uma mesma sociedade, sem que as duas se penetrem e modifiquem, sem que os indivíduos que participem dos dois sistemas de valores, sintam oposição ou a necessidade de escolher entre eles".

Vimos, portanto, que, para exemplificar a idéia de "resistência cultural negra", o MNU refere-se preferencialmente ao exemplo dos quilombos ou do candomblé e evita, geralmente, citar aquelas "manifestações culturais" em que as "influências não-negras" parecem inegáveis. Assim, a congada ou ainda a folia-de-reis – tradições, de certa forma, respeitadas pelos frentenegrinos –, são agora menos lembradas, e o candomblé costuma ser mais valorizado que a umbanda.[163] Formas sincréticas tendem a ser vistas como expressão de uma impureza ou de uma deturpação do padrão autêntico. E há também uma certa recusa a aplicar a noção de sincretismo ao candomblé. Eventuais paralelismos entre orixás e santos católicos são explicados freqüentemente como uma estratégia que o negro desenvolveu para "iludir" o branco.

A dicotomização dos mundos em termos raciais, culturais e de identidade faz-se perceptível também naqueles discursos que reivindicam um rompimento radical com as "esquerdas brancas". Ao insistir no uso do conceito "civilização negra" para opô-lo ao de "civilização branca", Josafá Mota, do MNU, Pernambuco, faz um apelo para que, em vez de se inspirar em ideários marxistas, se desenvolva uma maneira negra de fazer política

> O povo brasileiro não passa fome; quem passa fome é parte desse povo, que somos nós, a civilização negra. A outra parte, a branca, só a provoca. [...] Temos que entender que somos legítimos representantes de nossa civilização, que o Movimento Negro não irá a lugar algum sem incorporar na sua prática a filosofia libertadora do Pan-Africanismo, essa sim, nossa, genuína, concebida a partir da luta do nosso povo, na África e na diáspora, e tão bem entendida por Biko e pelos Panteras Negras (*JNMNU*, nº 18, p.11).

Na segunda parte do artigo intitulado "O MNU e as ideologias brancas", o autor explicita por que ele considera imprescindível o uso dos conceitos "civilização branca" e "negra":

> Se usamos o termo Civilização Branca, ao invés de "classe dominante", é porque estamos convictos de que a miséria brasileira, ou a riqueza, está fundamentalmente ligada aos critérios raciais. Quem trouxe os imigrantes europeus para ocuparem as terras que por justiça seriam dos negros não foi a "classe dominante", mas a Civilização Branca, que primeiro sentiu-se ameaçada numericamente e enxergou que a solução era trazê-los para fazer um "balanceamento".
>
> [...] É curioso como Gilberto Freyre e a esquerda branca se encontram tão facilmente quando o tema é movimento negro no Brasil.[164] É curioso mas ao mesmo tempo compreensível, pois ela é parte da Civilização Branca que, embora rachada nos conceitos esquerda & direita, mantém seu predomínio sobre os povos não brancos das Américas (*JNMNU*, nº 19, p.6).

Um texto de conclusão dos debates do X Congresso Nacional do MNU (Goiás, 1993), publicado no *JNMNU* (nº 22, p.6, 7), resume, de certa maneira, as diretrizes que definem como o MNU, no início dos anos 1990, concebe a questão do negro no Brasil. "Para o MNU", começa o artigo com teor de manifesto, "RAÇA é o determinante principal da classificação social de grupos e indivíduos no interior da sociedade". E continua: "No limite, é a Raça que permite entender melhor a natureza das relações de classe em sociedades multirraciais, bem como os desequilíbrios sócio-econômicos a nível regional e a distribuição de poder decorrente destes arranjos". Percebe-se que o fator "raça" tornou-se ponto de partida da reflexão e sobrepõe-se a outras variáveis analíticas. Relativiza-se ou restringe-se, dessa forma, também o valor explicativo de interpretações marxistas clássicas.

---

[163] Aliás, o fato de cada vez mais pessoas de cor de pele escura (várias delas, ex-adeptos ou ex-freqüentadores de terreiros de candomblé ou de umbanda) terem ingressado em igrejas pentecostais e neo-pentecostais constitui um novo obstáculo para o fortalecimento, nas camadas populares, de uma "identidade negra", nos moldes da militância negra. O recente e fulminante crescimento das igrejas pentecostais deu-se, em grande medida, à adesão maciça de pessoas de classe baixa, entre elas uma maioria de negros. Algumas dessas igrejas, sobretudo as neopentecostais (por exemplo, a Igreja Universal do Reino de Deus), promovem, via rádio e televisão, anúncios agressivos e ostensivos contra as religiões de matriz africana, de maneira que muitos negros, convertidos a igrejas (neo-)pentecostais, assumem posturas abertamente discriminatórias em relação ao candomblé e à umbanda.

[164] O autor não vê com bons olhos a entrada de militantes negros em partidos políticos da esquerda: "Os membros do MNU não devem ser negros da nossa entidade e brancos no Partido dos Trabalhadores. O Movimento Negro Unificado não pode ter, digamos, cinco militantes que, no Partido dos Trabalhadores, estão diluídos em tendências brancas, dois na Articulação, dois na Convergência e um na Democracia Socialista. Isso é escravismo mental, é um branco que existe (e resiste) em cada um de nós e que precisa ser exorcizado a chicote" (*JNMNU*, nº 18, p.11).

Tudo indica que, num contexto histórico já bastante marcado pelo desmoronamento das ideologias de esquerda (sobretudo a partir da década de 1990), a (re)afirmação de uma essência própria negra tem ganhado mais destaque nos discursos dos movimentos negros: a insistência na interligação inerente entre raça, cultura e identidade tem servido tanto como "instrumento analítico" que deve permitir a melhor compreensão dos processos discriminatórios quanto como "instrumento político" que deve guiar as ações das pessoas e mobilizá-las em torno de um objetivo comum. No entanto, há também claros indícios de que os militantes dos vários grupos negros não deixam de ter consciência da tensão que existe entre uma análise "mais marxista" e uma "postura mais culturalista" diante da realidade. Prova disso é um trecho do documento preparativo do Primeiro Encontro Nacional de Entidades Negras (1° ENEN/novembro de 1991) que o *JNMNU* transcreveu na íntegra:

> De fato, salta aos olhos a constante oscilação nas reivindicações do MN [Movimento Negro], entre reorganizar a etnia pela valorização e afirmação da chamada identidade negra (conceito bastante discutível frente ao racismo brasileiro), e diminuir as taxas de desigualdades entre negros e brancos por intermédio da luta pela igualdade de oportunidades, por mobilidade social e pela conquista de espaço político. Mesmo considerando que tais orientações não se excluem, é certo que demandam estratégias distintas (JNMNU, n° 18, p.6).

De qualquer forma, parece que há consenso de que raça, cultura e identidade são três dimensões do "ser humano" que deveriam encontrar-se em certa sintonia: raça como substrato biológico, cultura como mundo dos valores coletivos em que o indivíduo está inserido, e identidade como consciência subjetiva do indivíduo a respeito do seu ser. Entende-se que os processos discriminatórios, desde a época da escravidão, abalaram profundamente os vínculos entre raça negra, cultura negra e identidade negra; chegaram a distorcer a integridade do "povo negro" tanto no plano biológico como no cultural e no psíquico-individual. Os abalos que a união entre raça, cultura e identidade sofreu no Brasil podiam e deveriam ser superados por meio de um trabalho político que partisse da (re)organização e do fortalecimento da "consciência negra". Por vezes, a "raça" torna-se, nesta concepção, uma metáfora da "essência do ser negro" que, em alguns momentos, evoca implicitamente teses científicas defendidas na segunda parte do século XIX:

> Para nós negros, Raça é a ferramenta que reúne, e dá sentido aos elementos da trajetória histórica dos povos descendentes de africanos, e ao que resulta da permanente tensão com os interesses da outra Raça. Além disto, o conceito é único para dar conta da dimensão existencial da pessoa.

> Assim seremos mais autônomos se sabemos da multiplicidade de quilombos e outras formas de resistência à escravidão; seremos mais autônomos se sabemos da possibilidade de, através do candomblé, por exemplo, obter um nome *(dijina)* que nos identifique com a nossa essência e raízes africanas ("Conclusões do X Congresso Nacional", *JNMNU,* n° 22, p.7).[165]

Entende-se que o racismo vigente no Brasil, a "opressão cultural branca", fez com que a "identidade do negro" tenha sofrido um processo de distorção; impediu que a "identidade cultural do negro" se organizasse em sua plenitude (cf. "Programa de Ação", 1984, p.11).[166] A resposta adequada e – espera-se – politicamente eficaz a esses processos de fragmentação seria a formação de uma "consciência negra", que, segundo o texto final do X Congresso do MNU, só pode originar-se a partir da "experiência de ser Negro sob o racismo". Este deveria ser o primeiro passo para reconstituir a auto-estima e a "identidade negra". Para "despertar essa consciência" que deve levar à "libertação" do "povo negro", o MNU dos anos 1990 parece apoiar-se cada vez menos em análises e propostas marxistas e busca os argumentos para a sua luta cada vez mais num suposto conjunto de atributos que seriam compartilhados pelas diversas expressões da cultura negra.

---

[165] Os militantes do MNU concebem, portanto, a "reestruturação" da cultura negra como parte integrante da luta contra a discriminação racial. Cf. o seguinte trecho da entrevista com um ativista: "A gente acha que nós denunciamos, desmistificamos o racismo e desenvolvemos um trabalho de que o negro deixasse de ter vergonha de ser negro. Logicamente isso não é todos, não é a grande massa ainda, num nível ideal. Mas a gente sabe que houve uma profunda alteração. Eu [...], por exemplo, tinha rasgos de consciência, mas o enfrentamento mesmo consciente, a gente teve depois de adulto. Hoje, p. ex. meus filhos, a garotada de 12 anos já começa a ter esse contato. O contato que a gente foi ter com 20, 20 poucos anos, eles têm com 12 anos hoje em dia [...] A escola de samba hoje, ela mete um enredo sobre a África, fica direto martelando na avenida, durante uma hora, [...] uma hora e vinte, isso tem um peso [...]. As escolas colocam sobre Zumbi dos Palmares, tem que falar, tem que fazer debate [...]. As coisas de discriminação sobre o negro na televisão, imediatamente os caras dão o troco, de algum lugar, alguém vai pra cima, isso é um avanço que vai mudar a cabeça" (entrevista n° 5).

[166] Cf. tb. o seguinte trecho do "Programa de ação" (1984, p.11), cap. VIII, intitulado "Cultura negra":
"Veiculado pelas classes dominantes, o processo de embranqueamento da Cultura Brasileira procura forçar a distorção de manifestações de inegável origem africana. Essa distorção faz com que a Identidade Cultural do Negro não chegue a se organizar completamente, uma vez que desde criança, é objeto de uma violência simbólica que elimina totalmente o negro enquanto elemento de construção de nosso País, silenciando sua história.
Por aí podemos afirmar que não só a identidade cultural do Negro não se organiza, como também a própria identidade cultural do povo brasileiro".
O racismo é encarado pelo MNU como um ato de agressão contra a essência do "ser negro". Sob o lema "reaja à violência racial", os ativistas do MNU exortam os negros a se organizar. Cf. o seguinte poema de Milton Barbosa:
"Negro
se você não reagir
você será morto
morto socialmente
culturalmente
economicamente
psicologicamente
moralmente
precocemente
morto antes de nascer

Esse discurso político do MNU visa também, sem dúvida, a essencializar a idéia da diferença.[167] Visa a restaurar a sintonia entre raça (negra), cultura (negra) e identidade (negra) e, dessa forma, re-integrar esses três grandes conceitos paradigmáticos – desenvolvidos, ao longo da história do Ocidente, para pensar âmbitos distintos de diferenças humanas e para justificar processos de inclusão e exclusão –, numa única categoria: ser negro. Ou, como dizem as últimas palavras do texto-manifesto do X Congresso: "é inevitável que mergulhemos mais e mais em nossas matizes (e matrizes) culturais. Para ser mais eficazmente político, temos que ser mais existencialmente culturais. Viver negro, pensar negro" (*JNMNU*, n° 22, p.7).[168]

O MNU conseguiu-se manter até hoje como um dos poucos grupos negros cuja atuação não se restringe apenas a um espaço geográfico delimitado. Sua força política, porém, entrou numa fase de "estagnação" já a partir de meados dos anos 1980. Sem dúvida, foram vários os fatores que levaram a uma certa fragmentação do projeto inicial, que visava à formação de um "movimento social único": contribuíram para esse relativo enfraquecimento, além de divergências ideológicas internas, mudanças estruturais que afetaram todos os movimentos sociais clássicos.

Ao se adaptar aos novos tempos, o movimento negro tem passado por transformações profundas e adquirido uma nova qualidade. Vários militantes que em épocas não tão remotas estavam atuando em núcleos de base dos diferentes grupos negros profissionalizaram-se e atuam hoje em organizações não-governamentais, em câmaras de vereadores ou deputados, em secretarias do Estado, ou trabalham como professores em universidades, ou como advogados especializados em assuntos de discriminação racial.

Evidentemente, o Brasil também mudou. O desmonte de projetos políticos socialistas e socialdemocratas, o fortalecimento de ideologias e políticas neoliberais, os processos de globalização têm atingido o mundo inteiro. Nesta conjuntura do capitalismo mundial, o Estado parece ter cada vez mais dificul-

---

ainda no ventre materno
será morto sem trabalho
sem escola
sem ter onde morar
não terá direitos
nem saúde
estará sempre acompanhado
da praga da embriaguez
da prostituição
empurrado para o crime
você será morto
nas prisões, nas ruas
no campo, nas cidades
por fome
por uma bala da polícia
morto sem história
com a angústia de não ter lutado
sua dignidade
estraçalhada" (apud *JNMNU*, n° 18, p.12).

[167] Cf. tb. a linha de argumentação da militante do MNU e do PT Selma Maria da Silva, que alerta para as armadilhas de certo discurso igualitário-democratizante presente no movimento feminista: "Fomos então chamadas de 'minoria' e conquistamos algumas 'aliadas' do movimento feminista para o projeto de liberação da mulher.
Mas algumas de nossas 'aliadas' em encontros, passeatas e manifestações deixaram-se seduzir pelo discurso democratizante das relações sociais e confundiram igualdade com ausência de diferenças culturais e étnicas. E, mais uma vez então, tivemos que nos insurgir contra o genocídio de *nossa essência africana*, não permitindo que fôssemos silenciadas em nome de um falso equilíbrio dos iguais.
Não somos iguais e é a partir daí que propomos a transformação social" (apud *Luta Negra* – boletim do MNU-RJ, 1995, p.2; grifo do autor).

---

[168] No seu livro *Novas elites de cor* (2002), que analisa, em primeiro lugar, as atitudes da classe média negra (em Salvador), Angela Figueiredo apresenta reflexões teóricas pertinentes que podem, inclusive, ajudar a compreender melhor certas posturas assumidas pelos movimentos negros, mais recentemente. A autora questiona, com razão, a tendência, presente em muitos estudos clássicos sobre a questão racial, de igualar "ascensão social" com "embranquecimento", sem problematizar conceitos-chave, tais como "cultura negra", identidade e embranquecimento. Figueiredo chama a atenção para o fato de que quem fala mais de preconceito e da discriminação racial no Brasil são os negros de nível escolar mais alto, preocupados e sensibilizados com o cumprimento dos direitos de cidadania (cf. Figueiredo, 2002, p. 102). E é também este mesmo grupo que tem se preocupado, mais recentemente, com a recuperação das raízes históricas e culturais africanas e tem insistido na criação de uma identidade negra. Esta, segundo a autora, surge, portanto, como "uma contestação, uma forma crítica de ver o mundo para nele melhor se situar": "[...] é no processo ascensional que muitos dos entrevistados redescobrem e [...] tentam incorporar os símbolos da cultura negra" (Figueiredo, 2002, p. 105; 116).

dade de cumprir suas promessas de fornecer serviços sociais básicos aos seus cidadãos. No mundo inteiro, os Estados começaram a abandonar áreas sociais fulcrais, como a saúde e a educação, delegando-as à iniciativa privada. Sabemos que nos países freqüentemente chamados de "subdesenvolvidos" (ou "em desenvolvimento"), a exigência constitucional de atender todos os cidadãos, de forma igual, nunca se transformou em realidade. No cenário desse enfraquecimento do Estado nacional e de suas instituições representativas, a atuação de organismos que representam interesses de grupos locais, minorias étnicas e religiosas ganha nova importância. Articulam-se como "grupos de pressão" que lutam, numa competição aberta entre si, por certos "benefícios", entre os quais vários que, até pouco tempo atrás, eram tidos como "direitos do cidadão". É nessa conjuntura internacional e nacional que, ao lado da luta por direitos de cidadania, o reconhecimento da diferença tornou-se uma reivindicação cada vez mais presente nos discursos da militância.

Pode-se afirmar que o alvo principal de preocupação da militância negra ao longo do século XX tem sido a luta por igualdade e contra a discriminação do "cidadão negro". Se, na década de 1930, os frentenegrinos apostavam na estratégia de "elevar" – via um processo de aprendizado e aculturação – a "raça negra" aos patamares das "raças adiantadas", a nova militância negra, que se forma a partir do final da década de 1970, rejeita totalmente essa postura. Ocorreram, portanto, com o decorrer do tempo, mudanças na análise das causas da desigualdade e da discriminação e nas estratégias de luta que têm sido acompanhadas também por processos de ressemantização da "idéia de negro". Diferentemente da FNB, que percebia claramente um hiato entre os valores da "civilização" (= "cultura") ansiados e propagados pelo grupo e os valores vividos pela grande maioria dos "negros atrasados", os "novos militantes" pressupõem uma essência comum em todas as manifestações culturais do negro. Percebe-se aqui que a incorporação de teses antropológicas clássicas, que pregam a noção sistêmica e relativista das culturas humanas, alterou a avaliação dos costumes e das tradições populares: estas são agora entendidas como expressões de "cultura negra" ou, ainda, como focos de resistência que têm sobrevivido às formas de dominação e exploração da "civilização branca". Há uma tendência de "redescobrir" os ideais políticos nas diferentes formas da "cultura negra". Ao defender uma concepção primordialista de "identidade negra", busca-se, além de fortalecer um espírito de união, reavaliar a história do negro e mobilizar as pessoas em torno de um objetivo político transformador.

Se, em última instância, o fator unificador de todos os militantes negros – acima até mesmo das divergências ideológicas – tem sido a cor de pele, para o

candomblé uma opção preferencial por adeptos negros não se coloca. As bases teológico-filosóficas e a forma de organização dos terreiros de candomblé são alheias a qualquer tentativa de delimitar o acesso ao candomblé a pessoas de determinada cor de pele. A ausência de um órgão centralizador, os processos segmentários ligados às estruturações internas dos terreiros, as contextualizações constantes das verdades cosmológicas (devido à ausência de uma escritura sagrada), tudo isso contribui para que o candomblé se apresente como um mundo de múltiplas facetas, com uma enorme dinâmica e capacidade de adaptação.

Vimos que, mais recentemente, fizeram-se perceptíveis no mundo do candomblé tendências de dessincretização e de reafricanização que podem ser explicadas, de certa maneira, como o reflexo de um movimento de intelectualização. Comentei também que há entre aqueles que buscam reafricanizar os rituais um número não desprezível de pessoas com cor de pele mais clara. Pode-se argumentar que a promoção de encontros e congressos aponta para processos de formalização e centralização da prática ritualística e visa a organizar a tradição dos orixás nos planos nacional e internacional. No entanto, é ainda uma pequena minoria de sacerdotes e adeptos que começa a atuar em nível supralocal e que busca unir-se, inclusive, com o objetivo de denunciar, conjuntamente, atos discriminatórios cometidos contra o candomblé. E quando militantes negros reclamam, por vezes, que são ainda poucas as mães(pais)-de-santo que abraçam também a causa política, pode-se ouvir reações como esta: "Vocês cuidam dos assuntos da porta para fora e nós damos conta das coisas da porta para dentro". Há , inclusive, no mundo do candomblé quem acuse certos ativistas de falarem em nome da "cultura popular negra" sem nunca ter se aproximado das religiões de matriz africana.

Se a conquista de direitos de cidadania para os negros tem sido a *raison d'être* dos movimentos políticos negros, a luta por direitos iguais para todos não faz parte do conjunto de "princípios teológico-filosóficos" que fundamentam sua noção de poder e de igualdade e desigualdade a partir da noção de axé. Não se pretende aqui, é claro, ser maniqueísta a ponto de afirmar que esses dois mundos se excluem – mesmo porque mais recentemente têm surgido os primeiros sinais de que se articulam no meio do candomblé vozes que procuram, conscientemente, conjugar vida religiosa com atividades sociopolíticas; e há também um número crescente de militantes que buscam vincular o combate à discriminação no mercado do trabalho à defesa das tradições culturais e religiosas africanas. Temos assistido, neste início do século XXI, a uma relativa abertura de organismos governamentais à implementação de direitos coletivos (cf. os projetos de Ação Afirmativa), que prometem aprofundar essas tendências.

A intenção deste capítulo foi apenas mostrar que movimento negro e candomblé têm – obviamente – histórias diferentes. Generalizando e formulando de modo provocador, poder-se-ia fazer a seguinte comparação: enquanto os movimentos negros têm seguido formas de organização e de pensar "mais ocidentalizadas" – e essa é uma das razões pelas quais prevalece a cor negra como fator principal unificador do grupo –, o candomblé tem seguido um modelo "mais africanizado" de interação com o mundo – e essa é uma das razões pelas quais a cor negra não pôde até agora funcionar como critério diferenciador do grupo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: O DEBATE NO INÍCIO DO SÉCULO XXI

Desde os primórdios da história do Ocidente atribui-se uma forte carga simbólica às cores "negro" e "branco". Enquanto o branco tem representado o bem, o bonito, a inocência, o puro, o divino, o negro tem sido associado ao moralmente condenável, ao mal, às trevas, ao diabólico, à culpa. Vimos, porém, que gregos e romanos não recorriam a essa dicotomia simbólica para diferenciar e afirmar o "nós" diante dos "outros". Idéias contidas no Velho Testamento, que relacionavam culpa e imoralidade com o fenômeno da escravidão, ganhariam nova importância política na época da expansão européia. Reinterpretações de textos sagrados promoveriam a fusão entre negro, culpa-imoralidade e escravidão.

No entanto, durante muito tempo, as cores "negro" e "branco" continuaram a ser associadas a ideais e valores morais e religiosos, de maneira que os mais variados "povos infiéis", tanto africanos como asiáticos e, inclusive, os indígenas do Novo Mundo, seriam chamados de negros e discriminados como tais. Vimos que o transporte de escravos africanos para o Novo Mundo era incentivado no discurso jesuítico como "resgate"; isto é, como uma espécie de empresa de salvação que possibilitaria a "reintegração" de seres humanos "enegrecidos" à grande família da cristandade. Assim, no século XVII, os sermões do padre Antônio Vieira pregavam como "remédio" para "apagar" a cor negra (sinal de culpa), a submissão aos mandamentos cristãos – o único caminho certo que levaria ao reino de Deus. Ou seja, tentei mostrar nos primeiros capítulos do livro que o discurso justificatório da escravidão negra prescindiu de um "discurso racial"; e que, quando o conceito de raça foi se estabelecendo no discurso científico e popular, esta categoria "convivia" com um ideário que visava transformar "negro" em "branco".

Com o decorrer do tempo, as reflexões sobre as diferenças humanas, tanto físicas como comportamentais, incorporariam concepções cada vez mais naturalizadas. No final do século XVIII, a grande maioria dos cientistas atribuía o surgimento das diferenças humanas às diversidades climáticas e geográficas que, em última instância, expressariam a Vontade Divina. Esta tese, que estava de acordo com o dogma da monogênese, permitia ainda argumentar que todas as chamadas "degenerações" do modelo humano originário causadas por influências externas seriam "acidentais" e perfeitamente "reversíveis".

Foi, portanto, somente no século XIX que a "raça" seria tratada como uma "essência própria", como uma categoria cujo conteúdo independia totalmente de contextos religiosos e/ou geográficos e climáticos. Segundo Augstein, a elaboração das primeiras concepções raciais essencializadas, que não permitiam mais pensar numa reversibilidade das diferenças, foram elaboradas por "por homens que não se preocupavam muito com a religião".

Argumentei também que o ideário do branqueamento, em suas várias fases históricas, nunca se resumiu à idéia de "transformar uma cor/raça em outra". As reflexões das elites espelhavam concepções de mundo e interesses políticos específicos e tinham respaldo também no imaginário popular. Vimos que, desde cedo, o ideário do branqueamento deitou raízes nas camadas populares. Procurar apresentar-se "o mais branco possível", como uma estratégia para sofrer menos discriminação e ser, talvez, mais aceito, é um comportamento que podemos localizar entre escravos africanos já nos primórdios do colonialismo europeu (e, inclusive, no medievo árabe-muçulmano). Uma prática que teve, aparentemente, certa continuidade no Brasil. Comentei ainda que vários viajantes europeus se mostraram surpresos com o uso ambivalente das denominações de cor de pele no Brasil.

No início do século XIX, Koster falou de um peculiar paralelismo entre as tentativas de ascensão social e a ansiedade por "melhorar a cor"; e Rugendas chamou a atenção para o fato de os libertos não gostarem de ser lembrados de sua ascendência escrava e de sua cor de pele. Os comentários desses autores apontam, portanto, para a existência de um ideário (uma ideologia, segundo alguns; um mito, para outros) que tende a fundir *status* social elevado com cor branca e/ou raça branca e cria ainda a ilusão de uma possível transformação da cor/raça.

Argumentei ainda que a persistência da ideologia do branqueamento no Brasil está relacionada às relações de poder patrimonialistas que têm marcado profundamente a história do país. A ideologia do branqueamento traz em si um enorme potencial de abafar, inibir reações coletivas da parte dos "não-brancos", uma vez que os induz a aproximar-se do padrão hegemônico. E ao induzi-los a negociar individualmente certos privilégios (por exemplo, a carta de alforria, um melhor salário), contribui para que os poucos "negros" que conseguem ascender socialmente se afastem da maioria dos "não-brancos" que não tiveram tanta "sorte"como eles. Essa negociação "caso a caso" tem evitado que os valores discriminatórios embutidos nesse esquema ideológico corram o risco de ser questionados e/ou criticados de forma coletiva. Assim, a ideologia do branqueamento atua no sentido de dividir aqueles que poderiam se organizar em torno de uma reivindicação comum e faz com que as pessoas procurem se apresentar no cotidiano o mais "brancas" possível. É por essa razão que se pode dizer que o ideário do branqueamento expressa uma recusa ou resistência histórica não apenas à essencialização dos conceitos de inclusão e exclusão, mas também à burocratização das relações sociais como um todo.

Entendemos que o fenômeno do branqueamento não seja uma ideologia (ou uma teoria) genuinamente brasileira (nem exclusivamente latino-americana) que, como se afirma freqüentemente, teria surgido no final do século XIX como uma adaptação das teorias raciais clássicas à situação brasileira. A análise daquilo que os cientistas europeus e norte-americanos entendiam como raça e de como usavam esta categoria em suas análises põe em xeque tais generalizações. Estudos norte-americanos mais recentes, por exemplo, têm chamado a atenção para o fato de que naquele país também havia, antes da Abolição, cientistas que descreviam e prognosticavam o branqueamento da população. E, em alguns estados americanos do Sul, era também perceptível, mesmo que de forma não tão acentuada como no Brasil, uma certa maleabilidade na definição racial (definição da cor de pele), a qual expressava a ansiedade de as pessoas se mostrarem o mais claras possível. Dito isso, não quero negar, porém, que, diferentemente do Brasil, nos EUA posturas como estas não ganharam tanta adesão popular e não se transformaram em discurso político oficial, como ocorreu aqui.

Autores como Fredrickson têm chamado a atenção para o fato de que, na história do Ocidente, o discurso abolicionista tem-se pautado por um ideário iluminista que recorria a concepções cada vez mais naturalizadas de igualdade e desigualdade para desenvolver sua crítica ao regime escravista. Os iluministas clássicos empenharam-se em divulgar a idéia segundo a qual o princípio da igualdade deveria valer já aqui na terra, e não apenas diante de Deus. Assim, o ideário secularizante intrínseco ao pensamento iluminista abriria caminho para a burocratização da vida social e contribuiria ainda para naturalizar a questão da diferença.

Vimos que o ideário do branqueamento abre um espectro de negociação, de maneira que qualquer definição de cor/raça reflete também, de certo modo, o contexto das relações de poder em que ocorre. Dentro de tal perspectiva de branqueamento, que tende a sustentar a realização gradual de valores paradigmáticos supremos da sociedade, sejam eles religioso-morais, biológico-evolutivos, ou de ordem cultural-civilizatória, o mais escuro pode ser visto como um ser que – a longo prazo – contribui para o aperfeiçoamento deste projeto societal. Mas pode ser considerado também moral, biológica e culturalmente inferior diante daquele que consegue apresentar-se como menos escuro. Assim, qualquer denominação de cor e/ou de raça ganha uma forte carga de ambigüidade que pode ser vista, em última instância, como conseqüência da força do ideário do branqueamento.

Constatou-se que no Brasil a ideologia do branqueamento passou por diversas reformulações, devido a mudanças na concepção do mundo e a contextos sociais e históricos específicos. Sofreu também alguns questionamentos relevantes (cf. por exemplo Nina Rodrigues). Mas foi apenas nos anos 1950 que a idéia da transformação de "negro" em "branco" – mesmo pensada num plano estritamente "cultural" – perderia a sua legitimidade moral. Uma parte fundamental desse processo que levou a tal ruptura coube à atuação de um órgão internacional, a Unesco, que trouxe novas preocupações e novos enfoques para a questão: não interessava mais a contribuição dos negros para a construção da nação, mas estava agora em questão qual a posição social dos descendentes dos escravos e como entender as relações entre negros e brancos.

Tal contexto certamente contribuiu para que novas noções dos conceitos-chave de raça e grupo étnico conseguissem finalmente conquistar a elite acadêmica e política do país. Ao essencializar categorias de negro e branco, usando tipologias étnico-raciais, foi possível detectar a existência de desigualdades e de tendências de discriminação e, dessa forma, denunciar a democracia racial como mito social que encobre a realidade. Desenvolver-se-ia uma tradição de estudos sobre "relações raciais" que tem como um dos objetivos principais demonstrar as desigualdades sociais existentes entre o grupo dos brancos e o grupo dos negros (ou "não-brancos").

Se é possível afirmar que, com a divulgação das pesquisas da Unesco, a hegemonia do discurso ideológico pró-branqueamento foi finalmente rompida, sabemos também que as críticas desenvolvidas por cientistas e posteriormente por militantes, que incorporariam ainda concepções sistêmicas de cultura, não conseguiram desacreditar de vez ou "abolir" o ideário do branqueamento. Mesmo que a sociedade brasileira tenha passado por processos de modernização, em termos de organização econômica e social, é possível sentirmos ainda hoje a força do poder patrimonial que, baseado em redes pessoais de proteção e de dependência, continua atuando muitas vezes de forma latente, outras vezes de forma bem explícita. Mesmo que esse processo não tenha afetado de forma igual as diferentes regiões e classes sociais do país, poderíamos argumentar que nem nos grandes centros urbanos do Sudeste a "lógica" do capitalismo moderno substituiu totalmente a "lógica" do patrimonialismo: observa-se muito mais a convivência e sobreposições complexas entre formas arcaicas, modernas e pós-modernas de organização econômica e social.

Podemos perceber também que o modo bipolar de classificação racial, lançado pela Escola de Sociologia Paulista e propagado pela militância negra, sobretudo a partir da década de 1970, não substituiu totalmente os velhos ideais de branqueamento que continuam vivos no cotidiano, impregnando tanto as concepções do "outro" como os mecanismos sociais de inclusão e exclusão.[1] Desse modo, a força social do ideário do branqueamento pode explicar não apenas a – ainda – pequena porcentagem de "pretos" nas estatísticas oficiais até hoje, mas também a grande quantidade de termos de cor que dominam o linguajar cotidiano. Já se tornou famosa a pesquisa promovida pela PNAD em 1976, que levantou 136 autodenominações de cores (Marvin Harris, em pesquisa realizada em 1970, havia levantado 492 *racial terms*).

Muitas das palavras usadas no cotidiano como autodescrições ou como termos que buscam não ofender a pessoa denominada são bastante curiosas (moreno, moreninho, marrom bombom, de cor, queimado de praia, meio-branco) e sinalizam que grande parte da população, sobretudo as classes menos favorecidas,[2] continua evitando identificar-se com a categoria "negro" ("preto") e continua valorizando e privilegiando cores claras. Não são poucos também aqueles que preferem, não sendo necessário, não opinar sobre sua cor/raça. Tudo indica que a ideologia do branqueamento continua funcionando como uma espécie de pano de fundo ideológico sobre o qual outros discursos, outras concepções de negro e branco vão se sedimentando.

Hoje, pode-se perceber que coexistem diferentes ideais a respeito de igualdade (social) e de diferença (cultural), a respeito de autenticidade e de hibridismo. Ou seja, percebe-se que, na era da globalização, a questão da identidade, do incluir e do excluir, tornou-se, também no Brasil, mais complexa ainda. Os velhos conceitos de negro e branco e de raça estão sendo reavaliados por novos interesses políticos, novas forças ideológicas, novas tendências acadêmicas e idéias científicas – como por exemplo pelas teses pós-modernas a respeito das diferenças humanas, pelo multiculturalismo, pelo pan-africanismo, pelo afrocentrismo, por um novo nacionalismo, ou ainda por posturas como o *black is beautiful*, pelo politicamente correto ou por novos focos radicais que pregam a supremacia da raça branca.[3]

---

[1] Fry (1995-1996, p.131) levantou a hipótese de que aquilo que denomina de "modo binário (bipolar)" de classificar cores/raças prevalece nas classes médias intelectualizadas urbanas, enquanto o "modo múltiplo" é dominante nas camadas populares.

[2] Recentemente, articulou-se também nas periferias urbanas, sobretudo entre jovens, via o movimento hip-hop, um discurso que se pauta por uma noção mais essencialista das diferenças humanas para denunciar a situação de discriminação, abandono e violência que caracteriza a vida na periferia.

Os resultados dos censos oficiais do IBGE, que costumam usar cinco categorias classificatórias fechadas (preta, branca, parda, amarela e indígena), revelaram que ao longo do século XX houve um constante recuo da categoria "preto" e um contínuo aumento da categoria "pardo" até o ano de 1990. Na última década do século XX, houve, porém, um leve crescimento da categoria preta (1990: 4,9 %; 2000: 6,2%) e uma diminuição da categoria parda (39,3%; 38,4%). Esse fato deve-se não só a mudanças nas taxas de fertilidade dos grupos pretos e pardos; o mais provável é que estejam mudando ligeiramente as percepções das diferenças (sobretudo entre aquelas pessoas de cor de pele escura que fazem aumentar a classe média negra). Esta polarização pode ter relação com transformações provocadas pelo capitalismo moderno que tende a acirrar conflitos e tem instigado, no mundo inteiro, processos crescentes de etnicização. Mas deve refletir em parte também os esforços dos movimentos negros históricos que têm insistido na criação e no fortalecimento de uma identidade negra afirmativa.

Ao lado dos Estudos das Relações Raciais, que têm levantado, sobretudo a partir da década de 1980, vasto material empírico revelador de níveis de desigualdade alarmantes entre brancos e não-brancos nos mais diversos indicadores socioeconômicos, a atuação dos vários grupos do movimento negro, com os quais, aliás, pesquisadores associados à tradição sociológica dos estudos sobre relações raciais têm mantido contatos intensos desde a época de Florestan Fernandes, tem sido fundamental para a criação de um discurso crítico a respeito da contínua discriminação racial.

O movimento negro, como todos os movimentos sociais clássicos, tem passado por transformações profundas, adaptando-se aos novos tempos. Se o Brasil, como todos os países do mundo ocidental, passou por um processo de "americanização" no que diz respeito à organização econômica e social, há também vários indícios de que a militância negra foi envolvida, de forma notável, por algo que poderíamos chamar de "americanização", sobretudo no que concerne à maneira de articular o protesto e no que se refere aos ideais de como lidar com a questão da diferença dentro de uma sociedade marcada pelo capitalismo avançado.[4] Assim, novas idéias, como por exemplo as críticas e projetos ligados ao multiculturalismo,[5] foram incorporadas às reflexões e às reivindicações da militância.

Podemos perceber que, mais recentemente, a atuação política do movimento negro tem ganhado uma nova qualidade, uma vez que muitos militantes se profissionalizaram e atuam hoje em organismos governamentais, não-governamentais e dentro de universidades públicas. Sobretudo desde a Terceira Conferência Mundial contra Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e outras Formas de Intolerância, em Durban (2001), os pesquisadores ligados à tradição sociológica dos estudos raciais e da militância negra têm conseguido transformar parte de suas idéias em políticas públicas. O projeto emblemático tem sido a implementação de Ações Afirmativas, e especialmente a implementação de cotas para negros em universidades públicas. A proposta gerou grande polêmica e discussões calorosas na sociedade brasileira.

Sem a pretensão de aprofundarmos a reflexão sobre políticas multiculturalistas e Ações Afirmativas em si,[6] quero apenas fazer algumas referências ao debate, mais especificamente à maneira como os protagonistas, nas suas argumentações pró e contra, abordam, muitas vezes de forma implícita, além da questão da discriminação racial, o significado da categoria "cor" e "raça" no Brasil. Uma contribuição importante, sobretudo em termos de fundamentação teórica, para as reivindicações pela implementação de políticas de Ação Afirmativa em universidades públicas tem sido dada pelos inúmeros e valiosos trabalhos de Antonio Sérgio Guimarães (1999, p.44). Este sociólogo entende que o uso da categoria "cor" em análises acadêmicas tem dificultado a compreensão da discriminação racial no Brasil. Segundo esse raciocínio, a grande quantidade de termos de cor usados no cotidiano (moreno claro, moreno escuro, moreninho, marrom etc.) não passa de uma espécie de representação metafórica, de uma imagem figurada do velho conceito clássico de raça (Guimarães, 2002, p.43).

---

[3] Em outubro de 2003, a Polícia Federal e o Ministério Público Federal apreenderam, em São Paulo, material pertencente a um grupo que se auto-titula Imperial Klans of Brazil (braço da organização norte-americana Ku Klux Klan) e ordenaram o fechamento de um site deste mesmo grupo na internet.

[4] O papel de pesquisadores e militantes negros dos Estados Unidos e o das fundações norte-americanas (cada vez mais atuantes nesta questão), para o fortalecimento de uma idéia essencializada da diferença (para o fortalecimento de um discurso racialista) ainda não foi pesquisada, provavelmente também por constituir um tema politicamente bastante delicado (v. por exemplo, a polêmica que a publicação do texto de Bourdieu e Wacquant, "Sur les ruses de la raison impérialiste" [1998] gerou. Um caderno inteiro dos *Estudos Afro-Asiáticos* [2002, n°1] foi dedicado a reflexões críticas sobre o ensaio dos dois intelectuais franceses). De qualquer forma, não se pode negar que desde a época dos estudos da Unesco existem trocas e influências entre pesquisadores e militantes dos dois países (cf., por exemplo, a participação de um grupo de pesquisadores liderado por Wagley no projeto da Unesco nos anos 1950, e a estadia de Nogueira nos Estados Unidos nesse mesmo período). Há uma longa tradição de pesquisa norte-americana que se dedica ao estudo da questão racial no Brasil: por exemplo os estudos de Skidmore, Degler, Hanchard, Marx, Andrews, Telles, Butler. Hoje, podemos constatar que cada vez mais intelectuais negros brasileiros têm contatos pessoais com organismos de pesquisa norte-americanos. Há instituições que financiam diretamente pesquisas sobre a questão racial no Brasil e/ou financiam bolsas de estudos para negros brasileiros estudarem nos Estados Unidos.
É perceptível também que nas bibliografias de trabalhos recentes, efetuados por importantes intelectuais brasileiros negros, há uma nítida preferência por trabalhos de pesquisadores norte-americanos, em detrimento de estudos feitos em outros países onde também ocorrem discussões teóricas importantes sobre o fenômeno do racismo.

[5] Sobre a perspectiva multiculturalista a respeito de questões como identidade e racismo, cf. Silvério, "O multiculturalismo e o reconhecimento: mito e metáfora".

[6] Já existe uma vasta bibliografia especializada, abordando essa questão. Cf., por exemplo: Antonio Sérgio Guimarães, "Argumentando pela ação afirmativa", in: Guimarães, A. S., "Racismo e anti-racismo" (1999); Heringer, R. (org.), *A cor da desigualdade*: desigualdades raciais no mercado de trabalho e ação afirmativa no Brasil (1999); Gomes, J. B. B., *Ação afirmativa e princípio constitucional da igualdade* (2001); Silvério, V. R., "Ação afirmativa e o combate ao racismo institucional". In: *Cadernos de pesquisa*; Moehlecke, S., "Ação afirmativa: história

Guimarães (1195, p.43) propõe a adoção de um "discurso racialista" não apenas como um recurso de autodefesa que deve ajudar a recuperar o sentimento étnico, o sentimento de dignidade, de auto-estima e de autoconfiança da população afro-descendente. Ele entende e aplica a racialização como um instrumento simultaneamente acadêmico e político: para esse autor, o termo "raça" serve como base conceitual-acadêmica que permite articular e agilizar a luta por políticas públicas compensatórias.[7]

Chama a atenção também o fato de que Guimarães (2003, p.57; 2005, p.17) ataca, de um lado, o uso de uma noção essencialista (substantivista) de cultura na análise de alguns autores que, ao comparar a história dos Estados Unidos com aquela do Brasil, distinguem "diferentes vias de modernidade negra" e, ao mesmo tempo, promove a essencialização no plano das fronteiras grupais. A afirmação de Guimarães (1995, p.44; 1999, p.59) de que "toda formação étnica" requer "uma definição forçosamente essencialista" reflete uma "visão de dentro", daqueles que estão empenhados na afirmação e na defesa de determinadas "fronteiras étnicas" (ou ainda uma perspectiva explicitamente normativa); ao mesmo tempo, ignora a vasta bibliografia antropológica a respeito da etnicidade que tem destacado, desde o final dos anos 1960, o seu caráter relacional, situacional e processual e, com isso, tem alertado para a insuficiência e a invalidade do uso de noções essencialistas (primordialistas), para fins analíticos, no âmbito dos estudos de "grupos étnicos" (cf. cap. 4).

Seguindo um amplo consenso entre os especialistas no assunto, Guimarães (2002, p.50) declara também que "raça" não deve ser entendida como uma categoria biológica, mas "tem existência nominal, efetiva e eficaz apenas no mundo social". Mas, como para tantos outros pesquisadores que seguem as premissas da tradição sociológica dos Estudos das Relações Raciais, também para Guimarães a delimitação de grupos ("raças") não é objeto de uma reflexão teórica à parte.

Há uma tendência de tratar categorias como "negro", "branco" e "raça" como fatores diretamente ligados à (manutenção da) estrutura socioeconômica, e/ou como "dados naturais" que supostamente prescindiriam de qualquer explicação. Essa ambigüidade conceitual deve-se, provavelmente, em parte a uma tradição estrutural-funcionalista de abordar o conceito "raça/cor", e em parte a noções naturalizadas das diferenças humanas que, segundo Peter Wade, permeiam ainda os "estudos raciais". Wade mostra que, embora a grande maioria dos pesquisadores (por exemplo, John Rex e Michael Banton) afirme que "raça" é uma construção social, ocorre, freqüentemente, que as variedades fenotípicas são por eles tratadas como um dado biológico neutro. Dessa forma, argumenta Wade, transfere-se a conceituação naturalizada da idéia de raça para o fenótipo.

Nessa linha de argumentação há uma tendência implícita (e, por vezes, explícita) de tratar a variedade e o uso flexível de denominações de cores de pele usadas no cotidiano (ou seja, identificações com cores além de branco e de negro) como um não-reconhecimento da realidade ou como expressão da falta de consciência. Vimos que Guimarães (1999, p.43), como muitos outros intelectuais, entende que as diferentes denominações de cor usadas no cotidiano tendem a encobrir uma realidade mais profunda. Ele chegou a classificar "a noção nativa de cor" como "falsa" para opor-lhe a "categoria correta", isto é, a "raça".[8]

---

e debates no Brasil". In: *Cadernos de pesquisa*; Silvério, V. R., "Ação afirmativa: percepções da 'casa grande' e da 'senzala'". In: *De preto a afro-descendente*; Silva, P. B. G. e Silvério, V. R. (orgs.), *Educação e Ações Afirmativas*; Santos, R. E. e Lobato, F. (orgs.), *Ações afirmativas:* políticas públicas contra as desigualdades raciais; Silva, C. (org.), *Ações afirmativas em educação:* experiências brasileiras; Siss, A., *Afro-brasileiros, cotas e ação afirmativa:* razões históricas; Teixeira, M. P. *Negros na universidade:* identidade e trajetórias de ascensão social no Rio de Janeiro; Grin, M., "Experimentos em ação afirmativa: Versão crítica em dois tempos". In: *Econômica* (2004); Moehlecke, S., "Ação afirmativa no ensino superior: Entre a excelência e a justiça social". In: *Educação e sociedade*; Carvalho, J. J., *Inclusão étnica e racial no Brasil:* a questão das cotas no ensino superior.

[7] Guimarães admite que a autoclassificação de cor da população nem sempre corresponde à classificação usada pelo IBGE e em textos sociológicos. A defesa do uso da categoria de raça (de uma noção essencializada de negro) ganha aqui, visivelmente, um teor pragmático: justificar-se-ia pelo objetivo político. Escreve Guimarães (1997, p.240): "Na ausência de tal identidade [social/racial], o legislador poderá estar ajudando a criar, com sua legislação, a comunidade sobre a qual pretende legislar".

[8] De forma parecida, no seu recente livro *Racismo à brasileira*, Telles (2003, p.39) define as categorias-chave de inclusão e exclusão fora dos contextos históricos sociais específicos. No

Percebe-se que nessa tradição intelectual não se diferencia claramente entre "categorias êmicas" (discursos nativos) e "categorias éticas" (plano analítico)[9] – precondição fundamental para analisar, de forma mais aprofundada, a dimensão ideológica de diferentes usos locais, grupais e individuais de categorias identitárias e, vinculado a este fenômeno, de mudanças semânticas que podem ocorrer (e ocorrem) ao longo do processo histórico –, mas aposta-se unicamente na elaboração de explicações sistêmico-racionais para justificar a redução das múltiplas categorias identitárias usadas no cotidiano a uma divisão binária entre brancos e negros. Sérgio Costa faz uma crítica semelhante à "generalização do uso sociológico da categoria raça" nos estudos raciais quando escreve:

> O problema teórico que se detecta aqui é o de tomar a realidade social como um reflexo unilateral da estrutura socioeconômica, não levando em conta a forma como os agentes sociais decodificam as estruturas e constroem os significados que orientam seus comportamentos e escolhas (Costa, 2002a, p.50).[10]

Chama a atenção o fato de que os pesquisadores brasileiros que seguem a orientação básica dos Estudos das Relações Raciais tendem a não relevar as críticas levantadas pela nova geração de sociólogos (com inspiração marxista), os quais têm alertado para os perigos de processos de "essencialização" (cf. os comentários de Guimarães a respeito das reflexões de R. Miles e de P. Gilroy – Guimarães, 1999, p. 24, 25 e 2002, p. 48, 49.). Alguns estudiosos associados aos *Cultural Studies*, como por exemplo Stuart Hall e Paul Gilroy, têm criticado especificamente o "essencialismo negro". Escreve Hall:

> Não existe garantia, quando procuramos uma identidade racial essencializada da qual pensamos estar seguros, de que esta sempre será mutuamente libertadora e progressista em todas as outras dimensões (Hall, 2003, p.347).

Segundo esse autor, formas essencialistas de discursos políticos e culturais descontextualizam e naturalizam a diferença. E já faz algum tempo que Robert Miles adverte para o fato de que a Sociologia das Relações Raciais tem contribuído para reificar a noção de "raça". Ele se pronuncia explicitamente contra o uso analítico da categoria "raça" e propõe, em vez de estudar "relações raciais", analisar o fenômeno do racismo, que ele entende como um fenômeno ideológico, e, mais recentemente também, como uma forma de discurso (cf. Miles, 1993, p.1-8; Miles e Torres, 1999, p.33 e Miles e Brown, 2004, p. 4-10, 91-92).

Guimarães e outros adeptos das premissas teóricas da Sociologia das Relações Raciais insistem, porém, no uso generalizado do conceito "raça". Às vozes críticas, Guimarães (2002, p.50) diz o seguinte: "'raça' é não apenas uma categoria política necessária para organizar a resistência ao racismo no Brasil, mas é também categoria analítica indispensável: a única que revela que as discriminações e desigualdades que a noção brasileira de 'cor' enseja são efetivamente raciais e não apenas de 'classe'".

Sem querer invalidar a proposta política – certamente válida – inerente ao discurso desse autor, parece-me importante não deixar de refletir, por razões de ordem pragmática (mobilização política, agilização de um projeto político etc.), sobre a história do conceito de raça. O fato de se declarar que "raça" é uma construção social não purifica o conceito nem resolve o problema da conceituação. É preciso lembrar que nunca houve consenso em torno da definição da noção de "raça": nem hoje[11] nem em épocas em que "raça" tinha ainda a aura de um "conceito científico objetivo". Há, assim, vários "fatos" que suscitam a seguinte dúvida: se o recurso de recorrer à categoria de raça para analisar a questão das discriminações e das desigualdades é, como Guimarães afirma, a única maneira de desvendar o funcionamento do racismo no Brasil; ou se é apenas uma maneira possível de abordar a discriminação racial.

Como já se argumentou, o discurso que justificava a escravização de africanos prescindiu durante muito tempo de um "discurso racial". Comentamos que antes de o conceito "raça" ser descartado, primeiro pela antropologia e depois pela genética, os especialistas debatiam fervorosamente e discordavam não apenas sobre a quantidade de "raças humanas" existentes: estava também em questão o que determinava, definia a(s) raça(s) etc.

É verdade que estudos que se baseiam em "categorias fechadas" (essencializadas) de "branco" e "negro" conseguem detectar desigualdades entre os dois grupos raciais que podem ser entendidas como conseqüências do fenômeno do racismo. Ao mesmo tempo, é preciso admitir que tais análises não dispõem de

---

capítulo intitulado "Nota sobre o conceito de raça e o uso de termos raciais", o autor opta pelo termo "raça" que, segundo ele, inclui também a noção de "cor". E explica ainda que o uso da categoria "negro" inclui "pardos e pretos".

[9] Cf. tb. a crítica feita por Fry (1995/1996, p.125).

[10] Para uma análise crítica dos estudos sobre relações raciais no Brasil, cf. Costa, S. *Vom Nordatlantik zum Black Atlantic* (2004, p.213-223).

---

[11] O filósofo e sociólogo alemão, Wulf D. Hund (2003, p.12; 1999, p.7) constata que existe, entre os especialistas, um consenso segundo o qual "raça" é uma construção social. Mas que não há consenso quando se trata de avaliar se "raça" deve ser entendida como um "fato social", como uma "construção ideológica", uma "metáfora discursiva", uma "invenção" ou como algo semelhante; e se a construção de "raças" é um fenômeno tipicamente ocidental ou universal.

recursos metodológicos adequados para abordar os ambíguos processos identitários (inclusão/exclusão) que – como tentamos mostrar – têm caracterizado, devido à força do ideário do branqueamento, as relações sociais no Brasil; e, dessa forma, tais abordagens tendem a simplificar e distorcer o fenômeno do racismo em si. Como entender, por exemplo, numa tal perspectiva o fato de indivíduos viverem identidades múltiplas e concomitantes, um fenômeno que, no mundo atual, tende a ganhar cada vez mais importância social?

Aos argumentos da Sociologia das Relações Raciais e da militância negra opõe-se uma tradição que se baseia em reflexões que são características da antropologia clássica. Expoentes importantes dessa tradição acadêmica têm se pronunciado com veemência contra a implantação de "cotas para negros" em universidades públicas. Diferentemente da tradição sociológica e militante, que parte da existência de dois grupos raciais, em muitos dos estudos desenvolvidos no Brasil, que se orientam pelos métodos e pelas concepções teóricas clássicas da antropologia social e cultural, podemos perceber uma tendência de abordar as "relações raciais" a partir de um "estilo de vida brasileiro", tido como único.

Mesmo que o objetivo dos pesquisadores certamente não seja o de defender uma ideologia repressora, a primazia atribuída ao "mundo simbólico" em detrimento de outros fatores lhes vale, por vezes, críticas bastante ácidas: elas vão desde acusações como a de reproduzir o pensamento de Gilberto Freyre até imputações tais como a de defender privilégios dos brancos e dificultar a implementação de medidas políticas efetivas de combate ao racismo.

Não é por acaso que Freyre é lembrado freqüentemente no calor do debate. Mesmo que este pensador não tenha cumprido completamente sua própria proposta metodológica de seguir Boas, ou seja, de deixar de lado hierarquizações raciais/culturais e de diferenciar claramente entre âmbito biológico e âmbito simbólico, a inspiração boasiana ajudou Freyre a criar uma nova imagem, uma espécie de mito de origem de uma nova nação nos trópicos: em *Casa-grande & senzala*, ele constrói os alicerces da idéia de que existe, de fato, uma "cultura brasileira", produto de um amalgamento de diferentes raças/culturas, que constituiria a "essência de uma nova nação".

Em vários discursos que comentam o projeto de "cotas para negros" com preocupação, alertando para um possível acirramento de conflitos entre brancos e negros e/ou condenando abertamente essa medida política, podemos perceber não exatamente uma cópia do discurso de Freyre, mas igualmente uma tendência de privilegiar, na argumentação, o mundo simbólico em detrimento da questão da desigualdade social. E pode-se verificar também uma tendência de subordinar a análise de "categorias identitárias" (categorias que traduzem "pertencimento" e "delimitações grupais") – e com isso também as relações entre os grupos – à existência de um "etos específico" que seria incorporado por todos os brasileiros.

Ao comparar a questão racial no Brasil com a situação nos Estados Unidos, Roberto Da Matta (1997, p.71-73), que não se pronunciou contra o projeto de "cotas" mas cujas idéias têm sustentado o discurso anticotista, afirma, entre outras coisas, o seguinte: "O problema básico [...] – sem o qual a questão racial não pode ser entendida –, jaz no estilo cultural por meio do qual as duas sociedades elaboram, constroem e lidam com as suas diferenças". Da Matta chama ainda a atenção para o fato de que, diferentemente do "sistema racial" bipolar dos Estados Unidos, que define o mestiço como "negro", no Brasil as relações sociais são dominadas por "uma ideologia de mistura e ambigüidade" que faz com que o mestiço simbolize "integração". E usa conceitos como "insegurança classificatória" e "indeterminação étnica" para explicar o fato que, no Brasil, "[p]essoas ficam 'brancas' ou 'negras' de acordo com suas atitudes, sucesso e, sobretudo, relacionamentos".

O modo como categorias-chave como "negro", "branco", "raça" etc. são tratadas em trabalhos de cunho antropológico que se propõem a abordar a "questão racial" revela, a nosso ver, a força de referenciais teóricos clássicos – sobretudo do estruturalismo lévi-straussiano. Fala-se, nesses estudos, correntemente de "sistemas classificatórios", cuja origem raras vezes é explicada e cujo "funcionamento" é analisado freqüentemente numa esfera que se localiza além dos processos históricos concretos e além das preocupações e intenções subjetivas dos vários agentes sociais. Argumenta-se que existe no Brasil algo como uma "estrutura" própria (um "sistema classificatório")[12] ou um "etos" que privilegia os meios-tons e as ambivalências e rejeita fronteiras rígidas entre "branco" e "negro".

Assim, nas reflexões de Yvonne Maggie (1996, p.231-232), por exemplo, as diferentes denominações de cor tendem a ser tratadas como "significantes" que apontam para uma "estrutura profunda", uma espécie de "lógica oculta" que se expressaria na "cultura brasileira", como se pode perceber na seguinte passagem: "Essa categoria [moreno] é como uma chave para se falar em cor e raça sem falar de cor e raça, pois moreno contém em si mesmo tanto cor, como ausência de cor (...). Moreno contém em si o gradiente, a oposição negro/branco e a oposição preto/branco. Ela é a categoria que por excelência fala do nosso modo particular cotidiano de falar nas raças e nas oposições, sem falar delas".[13]

---

[12] Termos como "sistema de classificação (da cor)" aparecem também nas reflexões de outros estudiosos da questão racial, como, por exemplo, nos trabalhos de Da Matta (1997, p.71), de Schwarcz (1995, p.60), mas também naqueles de Sansone (1996, p.169) cuja orientação conceitual-teórica certamente não segue modelos antropológicos clássicos e se aproxima, apenas até certo ponto, da sociologia das relações raciais. No seu mais recente livro *Negritude sem etnicidade* (2004), Sansone busca desenvolver novos caminhos teóricos, inspirados nos *Cultural Studies*, para analisar a questão racial no Brasil.

A perspectiva objetivista embutida na tradição estruturalista clássica não estimula indagações a respeito de intencionalidades subjetivas ligadas ao uso das categorias ou ainda a respeito de transformações e variações semânticas dos conceitos que se manifestam em meio a conflitos de interesses. Trabalhos estruturalistas clássicos tendem a não explorar a dimensão política que o conceito de identidade oferece, uma vez que privilegiam o esforço de "decodificação gramatical" que visa estabelecer "relações lógicas" no plano da estrutura.[14]

Antropólogos importantes da atualidade, como R. Da Matta, Peter Fry e Lilia Schwarcz, costumam dizer que, mesmo que o "mito da democracia racial" não corresponda à realidade, este – por si só – constitui um ideal, um valor social para a maioria da população brasileira. Por isso, segundo Schwarcz (1998, p.236; cf. tb. Fry, 1995/1996, p.134), por exemplo, não adianta, não basta "desmascarar" a "democracia racial" como uma "falsa ideologia", como teria feito Florestan Fernandes e seus seguidores. É preciso "levar a sério" os mitos. É que, segundo Schwarcz (1999, p.309; 1996b, p.154), "a oportunidade do mito se mantém, para além de sua desconstrução racional, o que faz com que, mesmo reconhecendo a existência do preconceito, no Brasil, a idéia de harmonia racial se imponha aos dados e à própria consciência da discriminação".[15]

---

[13] Ou ainda: "O moreno é a metonímia por excelência porque o termo pode ser usado para falar dos três domínios de classificação. Moreno é preto, mas também branco de cabelo escuro. Moreno é preto, mas também pardo ou preto mais claro. A categoria moreno revela também a cultura" (cf. Maggie, 1996, p.233). Cf. também como Schwarcz (1995, p.60) analisa a categoria de mestiço: "O mestiço surge, dessa maneira, constantemente reinvestido como espaço da ambigüidade, suporte de representações. Intermediário entre negro e branco, o mestiço talvez seja mesmo uma categoria 'boa para pensar'". E continua: "Parafraseando o modelo de Lévi-Strauss (1970), seria possível fazer um paralelo entre o mestiço e certos animais considerados tabu em suas sociedades. No sistema de classificação de tais culturas, esses animais ocupam um lugar sempre intermediário, que põe em risco uma certa ordem que os orienta. Com efeito, pensado como um problema, como um fator de degeneração da raça, no final do século XIX, eis que o mestiço é reinventado nos anos 1930 como produto nacional (...)".

[14] Num seminário sobre identidade, em 1977, Lévi-Strauss desqualificou, até certo ponto, a importância dessa questão. Ele não nega que possa ser útil usar este conceito para "explicar um certo número de coisas", mas, segundo ele, não contribui para a análise estrutural. Diz Lévi-Strauss (1977, p.331-332): *"(...) L'identité est une sorte de foyer virtuel auquel il nous est indispensable de nous référer pour expliquer un certain nobre de choses, mais sans qu'il ait jamais d'existence réelle"*. E: *"(...) ... je me demande jusqu' à quel point cette unité que l'on postule correspond d'une façon quelconque à quelque chose de réel"*.

[15] Schwarcz (1999, p.309) refere-se aqui explicitamente às idéias de Lévi-Strauss, quando diz: "(...), tomando os termos de Lévi-Strauss, [poderíamos] dizer que o mito se extenua sem por isso desaparecer".

Reflexões antropológicas como estas têm oferecido pistas importantes para se entender melhor a dinâmica e as ambigüidades que marcam a questão complexa das identidades no Brasil. Mas, ao tratar "categorias identitárias" como significantes de estruturas ocultas, tende-se, freqüentemente, a esvaziar a semântica política das categorias-chave em questão (negro, branco, raça etc.). Na medida em que não se procura estabelecer relações (funcionais ou causais) entre "estruturas", "sistemas classificatórios", de um lado, e outros dados importantes (tais como relações econômicas e de poder) da vida social, torna-se difícil desenvolver uma análise da discriminação racial que não esteja diretamente vinculada ou permeada pelo imaginário contido nos "mitos sociais". Ou seja, na medida em que as análises tendem a abordar a construção da(s) diferença(s) separadamente da construção da desigualdade, elas correm o perigo de se transformar em discursos justificatórios dos "mitos sociais".

Assim, antropólogos renomados, como Maggie e Fry, têm argumentado, nas suas críticas veementes contra a implantação de "cotas" em universidades públicas, que medidas como estas ameaçam a maneira como os brasileiros pensam as diferenças. E ainda pior: trariam em si o potencial de introduzir o conflito racial na sociedade.[16] "As conseqüências do sistema de cotas são muito danosas para nossa cultura, que baseia nossa identidade na mistura", afirma Maggie numa entrevista concedida à *Folha Dirigida* (17/9/2002). E continua: "Isso vai mudar radicalmente, no momento em que você pode ganhar coisas se definindo como negro, você não vai querer ser misturado. A disputa entre negros e brancos vai aumentar. Outro problema que vejo é que ela marca a pessoa para o resto da vida. Ela [a pessoa] entrou pela reserva e não no vestibular como todo mundo, que era o grande trunfo dos vestibulandos negros e carentes".

---

[16] "Introduzindo o racismo" é o título que Fry deu a um artigo, publicado no jornal *O Globo* (21/3/2003), em que reflete sobre as possíveis conseqüências do "projeto de cotas". O historiador Roberto Pinto de Góes (UERJ) avalia também que o projeto de "cotas para negros" rompe com uma longa tradição jurídica. Ele afirma que as Constituições brasileiras (inclusive, a última de 1988) referem-se à "raça" exclusivamente para desqualificar esta idéia. E entende que o Estatuto da Igualdade Racial (no qual a implementação de cotas está previsto) "legitima a idéia de raça como um critério de distinção entre as pessoas, e isto é racismo", diz Góes (cf. entrevista concedida ao jornal da *Globo News*, 26/3/2004). Góes como também Grin reagiram fortemente à introdução de uma comissão de peritos que deve averiguar o pertencimento ao "grupo racial negro" no vestibular da UnB, chamando-a de "tribunal de pureza racial" (Goés apud *Estado de São Paulo*, 13/4/2004; Grin, Jornal da *Globo News*, 26/3/2004). Ao mesmo tempo, Góes nega que, na história do Brasil, o racismo tenha sido "um elemento estrutural na recriação da desigualdade". Ele reconhece apenas a existência de atitudes racistas individuais ("sempre haverá pessoas pouco razoáveis"). Baseado em seus estudos históricos e comparando o caso dos Estados Unidos com aquele do Brasil, Góes avalia que "a escravidão no Brasil não possuía a mesma conotação racial que possuía nos Estados Unidos". Não precisava ser branco para ser senhor de escravo, analisa Góes em matéria publicada no jornal *O Globo* (14/12/2001). "Talvez por isso lá existe um problema racial, e aqui não".

Num artigo escrito conjuntamente, que se baseia na análise de opiniões expressas em cartas de leitores publicadas no jornal *O Globo*, Maggie e Fry (2002, p.94, 96) são muito enfáticos em afirmar que a política de Ações Afirmativas provocará um rompimento com "o a-racismo e anti-racismo tradicionais". Não é que estes autores não reconheçam que exista um "problema racial" no Brasil. Usam freqüentemente até o mesmo termo – "racismo" – para se referir a essa problemática.

Esta aparente contradição (ou confusão no uso dos termos) pode ter a ver também com uma certa despolitização presente na maneira como a questão da diferença tem sido abordada pelas teorias clássicas em antropologia. Assume-se aqui, implicitamente, uma "concepção ortodoxa" (clássica) de racismo, tal qual fora formulada a partir da década de 1930 e posteriormente divulgada pela Unesco em vários documentos, que não corresponde e nunca correspondeu inteiramente aos processos e mecanismos discriminatórios no Brasil (cf. cap. 4), sem, porém, chamar a atenção para o contexto histórico em que o conteúdo desse conceito foi elaborado; e, de outro lado, não se problematiza o que seria o "racismo brasileiro".

Maggie e Fry (2002, p.98, 106) entendem que a implantação de "cotas para negros" promove a idéia de que existem raças. Afirmam que "um sistema de cotas implica logicamente a criação de duas categorias raciais", o que para eles é sinônimo de promoção do racismo. E a rejeição dos dois antropólogos é categórica: "Não se vence o racismo celebrando o conceito raça, sem o qual, *evidentemente*, o racismo não pode existir" (grifo do autor).

Numa entrevista ao jornal *A Favela* (4/9/2001), essa postura de Fry torna-se ainda mais clara. Quando o entrevistador questiona se a postura do antropólogo sugere "que é melhor não mexer no problema", Fry responde da seguinte maneira: "Eu não disse isso. É claro que o Brasil precisa enfrentar o seu racismo. E é bom definir o que é racismo. Não é a desigualdade racial. É a crença na existência de diferenças morais e intelectuais baseadas na aparência física. É preciso combater a crença de que existem raças e que umas raças são superiores às outras. Se adotar um vestibular especial para negros, o Brasil estará oficializando o reconhecimento de raças". Chama a atenção o fato de que Fry faz questão de dissociar "fatos concretos" (a desigualdade) do "mundo das idéias" (ou de ideologias) para definir o que ele entende como racismo. E a ênfase recai sobre a produção do ideário e não sobre a "realidade discriminatória".

Se partirmos das definições históricas clássicas a respeito do racismo, como aparentemente autores como Schwarcz, Maggie, Fry, Góes e outros fazem, será

de fato difícil detectar, de forma clara, quando e de que maneira este fenômeno se instaurou no Brasil. E a proposta da implantação de "cotas para negros" pode aparecer como uma "medida racista" (cf. também novas acepções do conceito de racismo que criticam usos estritos dessa categoria que se prendem em demasia à noção de raça biologizada; [cf. cap. 4]).

Como sabemos, durante os primeiros séculos de colonização, a importação de escravos foi sustentada por um discurso de teor basicamente religioso que desconhecia a categoria de raça. Africanos e seus descendentes eram explorados e discriminados sem serem transformados numa "raça" *stricto sensu*. Quando o uso do conceito de raça se estabeleceu no Brasil (no linguajar da elite e também nas camadas populares), a força do ideário do branqueamento (e a ausência de leis segregacionistas) fez com que categorias como "negro", "branco" e "raça negra", "raça branca" continuassem a ser tratadas, aparentemente não apenas pelo discurso dominante, como noções não totalmente (coerentemente) "essencializadas".

Agora, não se trata aqui de achar a "melhor", a "mais correta" definição de "racismo" ou de delimitá-lo de outros fenômenos semelhantes. Concordo com o filósofo e sociólogo alemão Wulf Hund (2003, p.12, 19), que reivindica que o fenômeno do racismo não pode ser definido de forma abstrata, mas tem de ser analisado e captado, caso a caso, numa perspectiva histórica. Ao criticar que, no debate internacional atual, tem-se gastado muita energia em tentativas de definir o fenômeno do racismo, ele afirma:

> Neste aspecto, há uma falta de reflexividade histórica não apenas no que diz respeito aos contextos históricos do qual surgiu o racismo moderno [...]. Estamos falando do racismo, de uma forma geral. Até certo ponto, é um problema teórico. Há muitos estudos preocupados com definições. No entanto, idéias não podem ser definidas, elas têm de ser historicamente desenvolvidas (Hund, 2003, p.19; trad. do autor).

Na medida em que conceitos como "raça", "negro", "branco" atuam como categorias de inclusão e exclusão, que remetem também a concepções de mundo, parece-me importante concebê-los como parte integrante e importante das "histórias particulares da discriminação" e deve-se analisá-los, portanto, dentro de seus contextos econômicos, históricos e sociais específicos. É preciso estudar como se conjugam ideologias, discursos, concepções do mundo (e não apenas os ideários da elite), e condições econômicas e sociais e, dessa forma, abordar a problemática da "desigualdade social" e a questão das "especificidades simbólicas/culturais" numa perspectiva integrada.

Dessa maneira, é possível mostrar que não existe um "etos brasileiro" descolado das "relações raciais" como também é factível sustentar que raças e/ou cores não têm uma existência própria, um significado que independa do "mundo dos valores" e dos "ideais culturais". Quero crer que, ao analisar e denunciar *como* esse fenômeno – que poderíamos chamar de racismo – tira sua força da maneira como concretudes e ideários são entrelaçados, ou seja, como "desigualdade real" e "diferença simbólica" são produzidas, articuladas e mescladas pelos atores sociais, talvez possamos – e isto seria o objetivo último – contribuir para a construção de um discurso anti-racista que evite estimular tanto "choques entre culturas" como "lutas raciais".

Parece-me que o percurso traçado até aqui permite afirmar que para reivindicarmos políticas de combate à discriminação racial, não é necessário, como alegam alguns, recorrer a "categorias fechadas" de raça/cor. É preciso comprovar e denunciar o racismo existente. Ao mesmo tempo, é importante também estarmos conscientes do contexto diante do qual fazemos as nossas análises e desenvolvemos nossas reivindicações políticas. Constatamos hoje, no mundo inteiro, o avanço de forças econômicas que tendem a desestabilizar velhas estruturas sociais (e culturais) e põem em xeque várias das velhas funções e dos compromissos sociais tradicionais que o Estado-nação tem se proposto a cumprir desde as revoluções burguesas. Em várias partes do mundo, as recentes desestabilizações no plano da organização social, provocadas, em boa parte, por políticas econômicas neoliberais de cunho fundamentalista, têm sido respondidas com fundamentalismos de ordem étnico-religiosa: diante do desmoronamento de velhas supra-estruturas e de antigas garantias, certezas e idéias, as pessoas voltam-se para aquilo que acreditam ainda ser "essencialmente seu" – uma espécie de autodefesa articulada como uma resposta, de certo modo, sistêmica a inseguranças geradas pelas drásticas transformações econômicas e sociais que têm ocorrido em todo o globo. No mundo inteiro, podemos perceber hoje processos de etnicização, erupções de xenofobia e, conseqüentemente, conflitos bélicos e até genocídios. Penso que um discurso reivindicatório crítico que vise, com plena justeza, à implementação de políticas específicas para aqueles historicamente desprivilegiados deve ter em mente este contexto global e delimitar-se claramente de posturas fundamentalistas e xenófobas. Deve-se, sim, ser levado a cabo um esforço para "marcar a diferença".

Num estudo recente, Baumann fez as seguintes ponderações sobre projetos multiculturalistas que tendem a se transformar em políticas de afirmação de identidades: a idéia das Ações Afirmativas surgiu inicialmente, segundo ele, para garantir o igual acesso a direitos civis, buscando, dessa maneira, retificar injustiças históricas. No entanto, percebe-se hoje que em muitos lugares do mundo Ações Afirmativas contribuíram para afirmar não a crença nos direitos civis, mas a crença nas comunidades étnicas e religiosas e no direito de cada uma delas determinar o seu próprio destino.

Isto não quer dizer que devamos nos opor a qualquer tentativa de implementar Ações Afirmativas. Mas, diz Baumann, temos de ter clareza de que os direitos civis e os direitos comunitários seguem lógicas diferentes, e até certo ponto excludentes. Enquanto os direitos civis excluem estrangeiros, direitos étnicos excluem aqueles considerados "não-étnicos" ou "semi-étnicos". O perigo consiste, segundo Baumann (1999, p.4, 9-10), no fato de muitos líderes étnicos (e/ou religiosos) tratarem, nas suas atividades políticas, os dois tipos de direitos como basicamente iguais. Mesmo que haja razões compreensíveis para eles agirem dessa forma, essa atitude tende a causar resultados paradoxais e contraproducentes.

A maioria dos projetos multiculturalistas baseia-se, em termos teóricos, de forma explícita ou implícita, nas reflexões de Taylor e/ou de Kymlicka, os quais, como foi mostrado por vários pesquisadores, recorrem a concepções de identidade e de cultura que a antropologia moderna abandou há várias décadas. Assim Reckwitz (2000, p.503 e 2001; cf. tb. Vermeulen e Slijper, 2000) critica o fato de que uma concepção de cultura inspirada no "modelo de bola" (Herder, mas também Boas) que frisa a delimitação para fora e, ao mesmo tempo, a homogeneidade para dentro, não condiz simplesmente com as experiências de vida das pessoas. Segundo este sociólogo, autor de vários trabalhos sobre teoria cultural, o normativismo preponderante nas reflexões teóricas de Taylor e de Kymlicka presta-se pouco para o desenvolvimento de uma análise sociocultural adequada do mundo atual. O fato de as teorias normativas multiculturalistas deixarem de (ou até rejeitarem) diferenciar claramente entre cultura e etnicidade foi classificado por Appiah (1997) de *o* mal-entendido multiculturalista ("*the* multiculturalist misunderstanding").

Hylland Eriksen (2002, p.135-136), especialista em assuntos relacionados a etnicidade e globalização, concorda com esta avaliação crítica das premissas teóricas quando aponta para o seguinte problema: o direito à diferença, da maneira como projetos multiculturalistas o têm propagado, costuma não contemplar o direito a não assumir uma identidade étnica específica ou de optar por mais de uma ao mesmo tempo ou ainda de preferir e viver formas híbridas. E faz o seguinte alerta: "Uma epistemologia que baseia a qualidade de vida do indivíduo na cultura desta pessoa não pavimenta o caminho para mais tolerância, mais respeito e para um ecumenismo global".[17]

Reflexões críticas como estas atentam para a necessidade de despedirmo-nos de concepções analíticas e de linguagens que evocam "essencialismos", inclusive porque estes freqüentemente trazem consigo o perigo de fomentar contra-reações maniqueístas que acirram ainda mais atitudes racistas. E mais: indicam que é preciso investir na reflexão teórica, buscando modos mais adequados para pensarmos as diferenças humanas e maneiras politicamente mais acertadas para enfrentarmos as diferentes formas de discriminação. Se os estudos culturais e pós-coloniais e as reflexões sobre transculturalidade e transdiferença não conseguiram certamente resolver a maioria dos problemas, podemos contudo admitir que têm apontado para questões pertinentes.

---

[17] Para uma abordagem crítica de "políticas multiculturais", cf. tb. Sansone (2003).

Para reivindicarmos políticas de combate à discriminação racial, não é necessário, como alegam alguns, recorrermos a "categorias fechadas" de raça/cor. É preciso comprovar e denunciar o racismo existente. Ao invés de desclassificarmos vozes que alertam para o perigo da essencialização das identidades raciais / de cor (tachando-as de reacionárias, anti-negras etc.), parece-me intelectual e moralmente mais sincero – e, pensando no sucesso do projeto, mais promissor – optarmos por um outro caminho: o de não esconder perigos e incertezas que projetos políticos, tais como as cotas, podem ocasionar, mas encará-los e problematizá-los abertamente como algo que faz parte de um experimento democrático legítimo. Ninguém pode prever os desdobramentos que a implementação de programas de Ação Afirmativa acarretará (por exemplo, se irá se fortalecer uma tendência de sensibilização e de conscientização da população brasileira para a problemática da discriminação e/ou se ocorrerá uma "contra-reação" que poderá impulsionar um acirramento de atos discriminatórios).

Penso que, ao transformar o racismo em objeto de comentários cotidianos, o debate sobre as Ações Afirmativas já tem tido um mérito simbólico importante: o de explicitar que há um "problema racial sério" a ser enfrentado. Constato, porém, com certo lamento, que a discussão em torno das Ações Afirmativas tem levado, no mundo acadêmico, na grande mídia e pelas ruas do país, a um endurecimento de duas posições: defesa de um "etos" (e/ou de "mitos sociais") *versus* defesa de um grupo específico. Este enrijecimento (recrudescimento na discussão) pouco tem contribuído para aprofundar a compreensão dos mecanismos e das causas dos processos discriminatórios no Brasil. Está na hora de redirecionarmos nosso olhar, aproveitando o que há de frutífero nas tradições antropológicas e sociológicas para avançarmos na análise e, dessa forma, abrirmos novos horizontes e, quem sabe, perspectivas mais eficazes de combater o racismo.

BIBLIOGRAFIA

Fontes primárias

ANCHIETA, José de. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre Joseph de Anchieta (1554-1594).* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

ANDRADA e SILVA, José Bonifácio de. *Escritos políticos.* São Paulo: Obelisco, 1964.

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil.* Belo Horizonte: Itatiaia, 1982.

ARISTÓTELES. *Política.* Brasília: Editora da UnB, 1985.

AZEVEDO, João Lúcio de. *Cartas do padre António Vieira.* Coimbra, Imprensa da Universidade, v. II, 1925/1928.

AZURARA, Gomes Eanes de. *Crónica do descobrimento e conquista da Guiné.* Mira: Publicações Europa-Amércia, s. d.

BARROS, João de. *Ásia de João de Barros:* primeira década. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1988.

BASTOS, A. C. Tavares. *Cartas do solitario.* São Paulo: Ed. Nacional, 1938.

______. *Os males do presente e as esperanças do futuro.* São Paulo: Ed. Nacional, 1939.

BENCI, Jorge S. I. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos.* São Paulo: Grijalbo, 1977.

BLUMENBACH, Johann Friedrich. *Über die natürlichen Verschiedenheiten im Menschengeschlechte.* Leipzig: bey Breitkopf und Härtel, 1798.

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Dialogos das grandezas do Brasil.* Rio de Janeiro: Publicações da Academia Brasileira, 1930.

BUFFON, George Leclerc de. *Oeùvres complètes de Buffon.* Paris: Bazouge-Pigoreau, 1839. (tome troisième: *De l'Homme*).

______. *Oeuvres philosophiques de Buffon.* (editado por Jean Piveteau). Paris: Presses Universitaires de France, 1954. (*L'histoire naturelle générale et particulière: tome troisième*).

CADAMOSTO, Luís de; SINTRA, Pedro de. *Viagens de Luís de Cadamosto e de Pedro de Sintra.* Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1988.

CAMÕES, Luís de. *Os lusíadas.* São Paulo: Itatiaia, 1980.

CAMPER, Peter. *Über den natürlichen Unterschied der Gesichtszüge in Menschen verschiedener Gegenden und verschiedenen Alters*. Berlin: In der Vossischen Buchhandlung, 1792.

CLENARDUS, Nicolaus. *Nicolai Clenardi epistolarum libri duo*. Antuérpia: Ex Officina Christophori Plantini, 1666.

CORREIO BRAZILIENSE ou ARMAZEM LITERARIO, v. 12, Londres. Impresso por W. Lewis, na Officina do Correio Braziliense, 1814.

COUTINHO, J. J. da Cunha de Azeredo. *Obras econômicas*. São Paulo: Ed. Nacional, 1966.

D'OLIVEIRA, Cristóvão Rodriguez. *Summário e que brevemente se contem algumas cousas (assi eclesiasticas como seculares) que ha na cidade de Lisboa*. Lisboa: Ed. A. Vieira da Silva, 1938 [1551].

DARWIN, Charles. *The Descent of Man*. London: Watts&Co., 1936.

———. *The Origin of Species*. New York: New American Library, 1986.

EWBANK, Thomas. *Vida no Brasil*. São Paulo: Itatiaia, 1976.

EZE, Emmanuel Chukwudi. *Race and the Enlightenment*. Oxford: Blackwell, 1997.

FRANCO, Francisco Soares. *Ensaio sobre os melhoramentos de Portugal e do Brazil*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1821.

GANDAVO; Pero de Magalhães. *Tratado da terra do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

GOBINEAU, Arthur de. "L'émigration au Brésil". In: *Le correspondant*. Paris: Waille, Vol. jul/set, 1874.

———. *Les races et la vie des peuples*. Frankfurt: Moritz Diesterweg, 1936.

GOBINEAU, Arthur Graf. *Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen (Band I)*. Stuttgart: Frommanns Verlag, 1939.

GUMILLA, Joseph. *Histoire naturelle, civile et geographique de L'orenoque et des principales Rivières qui s'y jettent*. Avignon: Desaint & Saillant Libraires, 1758.

HERDER, Johann Gottfried. *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Frankfurt: Suhrkamp, 1967 [1774].

———. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Bodenheim: Syndikat, 1995 [1784-1791].

KANT, Immanuel. *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. Berlin, Steglitz: Buchhandlung P. Brandt, 1910.

———. Menschenkunde (Die Vorlesungen des Wintersemesters 1781/82 [?] aufgrund der Nachschriften). *Kants gesammelte Schriften*. Berlin-Brandenburg, Akademie der Wissenschaften, v. 25, 1997.

———. *Physische Geographie* (Sämtliche Werke - v. 9). Leipzig: Felix Meiner, 1922.

———. Reflexionen zur Anthropologie. *Kants gesammelte Schriften*. Berlin, Leipzig, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, v. 15, 1923.

———. *Schriften zur Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam, 1985.

KHALDÚN, Ibn. *Os prolegômenos ou filosofia social*. São Paulo: Safady, 1958.

———. *The muqaddimah*. Priceton: Princeton University Press, 1989.

KIDDER, D. P.; FLETCHER, J. C. *O Brasil e os brasileiros*. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Porto Alegre: Companhia Editoria Nacional, 1941.

KNOX, Robert. *The Races of Men*. Miami: Mnemosyne Publishing, 1969.

KOSTER, Henry. *Viagens ao nordeste do Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional, 1942.

LAMARCK, Jean Baptiste Chevalier. *Philosophie zoologique*. Paris: Librairie F. Savy, 1873.

LE CAT, Claude Nicolas. *Traité de la couleur de la peau humaine en général, de celle des negres en particulier, et de la métamorphose d'une de ces couleurs en l'autre, soit de naissance, soit accidentellement*. Amsterdam, 1765.

LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil I (1538-1553)*. Coimbra: Tipografia da Atlântida, 1956.

MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*. São Paulo: Abril, 1985.

NABUCO, Joaquim. *A escravidão*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Massangana, 1988a.

———. "Carta de Joaquim Nabuco a José Veríssimo". *Revista do Livro*, ano II, v. 5, mar. 1957.

———. *O abolicionismo*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Massangana, 1988.

NÓBREGA, P. Manuel. *Diálogo sobre a conversão do gentio*. Lisboa, IV Centenário da Fundação de São Paulo, 1954.

OLIVEIRA, Fernando. *Arte da guerra do mar*. Lisboa: Edição Histórica da Marinha, 1937.

PEREIRA, Duarte Pacheco. *Esmeraldo de situ orbis*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1988.

PITTA, Sebastião da Rocha. *História da América Portuguesa*. Lisboa: Editor Francisco Artur da Silva, 1880.

RETZIUS, Anders. *Ethnologische Schriften*. Stockholm: Norstedt & Söner, 1864.

ROBERTSON, William. *The History of America*. Edinburgh: Principal of the University of Edinburgh, 1803.

ROCHA, Manoel Ribeiro da. *Etíope resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado*. Petrópolis: Vozes, 1992 [1758].

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. São Paulo: Abril, 1973. (Col. Os Pensadores, nº 24).

RUGENDAS, Johann Moritz. *Malerische Reise in Brasilien*. Paris/Mühlhausen: Cité Bergère, 1835.

RUGENDAS, João Maurício. *Viagem através do Brasil*. São Paulo, Belo Horizonte: Edusp, Itatiaia, 1979.

SANDOVAL, Alonso. *Naturaleza, policia i profana, costumbres i ritos, disciplina i catechismo evangélico de todos etíopes*. Sevilla, 1627.

SAINT AUGUSTIN. *La cité de Dieu*. Paris: Librairie Garnier Frères, s.d.

SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus contra os pagãos*. São Paulo: Vozes, v. 2, 1990.

SANTO TOMÁS. *Tratado da justiça*. Porto: Rés Editora, s.d. (Texto constante da *Summa theologica*).

SEQUEIRA, António d'Oliva de Sousa. *Addição ao projecto para o estabelecimento politico do reino-unido de Portugal, Brasil e Algarves*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1821.

SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. *Viagem pelo Brasil (1817-1820)*. Belo Horizonte, São Paulo: Itatiaia, Edusp, 1981.

TWISS, Richard. *Travels through Portugal and Spain in 1772 and 1773*. London: Robinson, Becket, Robson, 1775.

TYLOR, Edward B. *Antropologia*. Madrid: Daniel Jorro, 1912.

_______. *Primitive culture*. London: John Murray, 1871.

VIEIRA, António. *Sermões prègados no Brasil*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, v. 3, 1940.

VITORIA, Francisco de. *Reelecciones del estado, de los indios, y del derecho de la guerra*. Mexico: Porrúa, 1985.

Fontes secundárias

ABIMBOLA, Wande. Ifá. "A West African Cosmological System". In: BLAKELY, Thomas D., BEEK, Walter E.A. van e THOMSON, Dennis L. (Org.). *Religion in Africa*. London: James Curry, 1994.

ABOU, Sélim. *L'identité culturelle*. Paris: Anthropos, 1981.

ABU-LUGHOD, Lila. "Writing Against Culture". In: FOX, Richard. *Recapturing Anthropology.* Santa Fe: School of American Research Press, 1991.

ADEDIRAN, A. "Yoruba Ethnic Groups or a Yoruba Ethnic Group?". In: *Seminar Papers*, 1978/1980, Department of History, University of Ife.

D'ADESKY, Jacques. *Pluralismo e multiculturalismo*: Racismo e anti-racismo no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

ADEWALE, S. A. *Religion and the Issue of Human Rights: Yoruba Religion as a Case Study. Orita*, XXV, 1-2, june/dec., 1993.

AGIRI, Babatunde. "The Ideological Context of Slavery in Southeastern Nigeria in the 19th Century". In: Lovejoy, Paul E. *The Ideology of Slavery in Africa*. London: Sage Publications, 1981.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. "Geopolítica da mestiçagem". *Novos Estudos*, São Paulo, n° 11, jan., 1985.

ALMEIDA, Pedro Ramos de. *História do colonialismo portugês em África (séc. XV-séc. XVIII)*. Lisboa: Estampa, 1978.

ALVES, Adalberto. *Portugal e o islão*: escritos do crescente. Lisboa: Teorema, s.d.

AMARAL, Rita de Cássia de Mello Peixoto. *Povo-de-santo, povo de festa:* Estudo antropológico do estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista. 1992. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

ANDERSON, Benedict. *Die Erfindung der Nation*. Berlin: Ullstein, 1998.

ANDREWS, George Reid. *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil:* 1888-1988. Madison: The University of Wisconsin Press, 1991.

_______. *Negros e brancos em São Paulo (1888-1988)*. Bauru: Edusc, 1998.

_______. "Race and the State in Colonial Brazil". *Latin American Research Review*, University of New Mexico, v. 19, n. 3, 1984.

APPIAH, K. Anthony. "The Multiculturalist Misunderstanding". In: *The New York Review of Books*, 44, vol. 15, 1997.

APTER, Andrew. *Black Critics and Kings:* The hermeneutics of power in yoruba society. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1992.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen. *Guerra e paz: Casa-grande & senzala* e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

AUERNHEIMER, Georg. Kulturelle Identität – ein gegenaufklärerischer Mythos? *Das Argument – Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften*, Hamburg: Heft 3, mai-juni, 1989.

AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose*. Petrópolis: Vozes, 1983.

AUGSTEIN, Hanna Franziska. *Race, the origins of an idea, 1760-1850*. Bristol: Thoemmes Press, 1996.

AWOLALU, J. Omosade. "The yoruba philosophy of life". *Présence africaine*, n° 73, jan./fev./mar, 1970.

AWONIYI, Timothy A. "The Word Yoruba". *Nigeria Magazine*, n° 134, 135, 1981.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. "Quem precisa de são Nabuco?". *Estudos Afro-Asiáticos*, n° 1, 2001.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Abolicionismo: Estados Unidos e Brasil, uma história comparada (século XIX)*. São Paulo: AnnaBlume, 2003.

_______. A recusa da 'raça': anti-racismo e cidadania no Brasil dos anos 1830. In: *Horizontes Antropológicos*. Jul./dez. (n° 24), 2005.

_______. "Quem precisa de são Nabuco?". *Estudos Afro-Asiáticos*, n° 1, 2001.

_______. O abolicionismo transatlântico e a memória do paraíso racial brasileiro. In: *Estudos afro-asiáticos*, n° 30, 1996.

_______. *Onda negra, medo branco*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

AZEVEDO, Thales de. *As elites de cor numa cidade brasileira:* Um estudo de ascensão social. Salvador: Edufba, 1996 [1953].

_______. *Cultura e situação racial no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

_______. *Democracia racial:* ideologia e realidade. Petrópolis: Vozes, 1975.

BACELAR, Jeferson. "A frente negra brasileira na Bahia". *Afro-Ásia*, Salvador, n° 17, CEAO, EDUFBA, 1996.

BALIBAR, Etienne; WALLERSTEIN, Immanuel. *Rasse, Klasse, Nation:* ambivalente Identitäten. Hamburg: Argument, 1990.

BANTON, Michael. *Race Relations*. London: Tavistock, 1967.

_______. *Racial Theories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

_______. *A ideia de raça*. Lisboa: Edições 70, 1979.

BARBER, Karin. "Como o homem cria Deus na África ocidental: Atitudes dos yoruba para com o òrìsà". In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). *Meu sinal está no teu corpo:* Escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Edicon, Edusp, 1989.

_______. *I could speak until tomorrow*: oriki, women and the past in a yoruba town. Edinburgh: University Press, 1991.

BARBOSA, Márcio (Org.). *Frente negra brasileira:* Depoimentos. São Paulo: Quilombhoje, 1998.

BARCELOS, Luiz Claudio (Org.). *Escravidão e relações raciais no Brasil:* Cadastro da produção intelectual (1970-1990). Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 1991.

BARTH, Fredrik. "Grupos étnicos e suas fronteiras". In: POUTIGNAT, Philippe, STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Editora da Unesp, 1995.

_______. Introdução de "Ethnic groups and boundaries". In: BARTH, F. *Process and form in social life:* Selected essays of Fredrik Barth. London: Routledge, v. 1, 1981.

BASTIDE, Roger. *As Américas negras*. São Paulo: Difel, 1974.

________. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1985.

________. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983.

________. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Brasiliana, 1978.

BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Brancos e negros em São Paulo*. São Paulo: Ed. Nacional, 1971.

________. *O preconceito racial em São Paulo*. São Paulo: Publicações do Instituto de Administração, 1951.

________. *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*. São Paulo: Anhembi, 1955.

BAUMANN, Gerd. *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic and Religious Identities*. New York: Routledge, 1999.

BAY, Mia. *The White Image in the Black Mind*. New York: Oxford University Press, 2000.

BEER, Bettina. Körperkonzepte, interethnische Beziehungen, Rassismustheorien, Berlin: Dietrich Reimer, 2002.

BENEDICT, Ruth. *Patterns of culture*. New York: Mentor Book, 1950.

________. *Raza: ciencia y política*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1987.

BEOZZO, José Oscar. "Igreja do Brasil e santa Sé". *Vozes – Revista de Cultura*, Petrópolis, n° 1, jan/fev., 1981.

BERRIEL, Maria Maia de Oliveira. *A identidade fragmentada:* As muitas maneiras de ser negro. 1988. Tese (Doutorado) – FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo.

BETHELL, Leslie. *The abolition of the brazilian slave trade*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

BIELEFELD, Ulrich (Org.). *Das Eigene und das Fremde*. Hamburg: Hamburger Edition HIS, 1998.

BITTERLI, Urs. *Die Entdeckung des schwarzen Afrikaners*. Zürich: Atlantis, 1970.

________. *Die 'Wilden' und die 'Zivilisierten' – Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnungen*. München: Beck, 1991.

BLACKBURN, Robin. *A construção do escravismo no Novo Mundo*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

BLANCKAERT, Claude. "Les conditions d'émergence de la science des races au début du XIXe siècle". In: MOUSSA, Sarga (Org.). *L'idée de 'race' dans les sciences humaines et la littérature (XVIIIe – XIXe siècles)*. Paris: L'Harmattan, 2003.

BLEY, Helmut (Org.). *Sklaverei in Afrika*. Berlin: Pfaffenweiler Centaurus-Verlag, 1991.

BOAS, Franz. *A formação da antropologia americana (1883-1911)*. (Org.: George W. Stocking Jr.). Rio de Janeiro, Contraponto, 2004.

________. *Race, language and culture*. New York: Free Press, 1940.

________. *The mind of primitive man*. New York: MacMillan Co., 1948.

BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1984.

BÖCKELMANN, Frank. *Die Gelben, de Schwarzen, die Weißen*. Frankfurt: Eichborn, 1999.

BOLÍVAR, Natalia. "The orishas in Cuba". In: SARDUY, Pedro Pérez; STUBBS, Jean. *Afrocuba:* an anthology of cuban writing on race, Politics and Culture. Melbourne: Ocean, 1993.

BOLOGNE, Jean Claude. *Von der Fackel zum Scheiterhaufen:* Magie und Aberglauben im Mittelalter. Solothurn: Walter-Verlag, 1995.

BOMFIM, Manoel. *A América Latina*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993.

BONNASSIE, Pierre. *From slavery to feudalism in south-western Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

BOULLE, Pierre H. *The Theories of Nobiliar Identity in Early Modern France:* Further thoughts on the concept of race. Paper, McGill University, 1987.

BOWLER, Peter J. *The non-darwinian revolution*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1988.

BOXER, Charles Ralph. *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1981a.

________. *O império colonial português* (1415-1825). Lisboa: Edições 70, 1981b.

________. *Relações raciais no império colonial português:* 1415-1825. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

BRAGA, Isabel Maria Ribeiro Mendes Drumond. *Mouriscos e cristãos no Portugal Quinhentista*. Lisboa: Hugin, 1999.

BRAGA, Júlio. *Na gamela do feitiço:* repressão e resistência nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 1995.

________. *O jogo de búzios:* Um estudo da adivinhação no candomblé. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e etnia:* Construção da pessoa e resistência cultural. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRUNNER, Otto; CONZE, Werner; KOSELLECK, Reinhart (Org.). *Geschichtliche Grundbegriffe:* Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Stuttgart: Klett-Cotta, v. 5, 1984.

BUICAN, Denis. *Darwin e o darwinismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

CADERNOS BRASILEIROS VII. *80 anos de abolição*. Rio de Janeiro: Ed. Cadernos Brasileiros, 1968.

CAMPOS, Maria José. *Arthur Ramos. Luz e sombra na Antropologia Brasileira*. Rio de Janeiro, Edições Biblioteca Nacional, 2004.

CAMPOS, Vera Felicidade de Almeida. *Mãe Stella de Oxossi:* Perfil de uma liderança religiosa. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

CAPELA, José. *Escravatura – conceitos – a empresa de saque*. Porto: Afrontamento, 1978.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CARDOSO, Rodrigo; CAPRIGLIONE, Laura. "Da cor do sucesso". *Veja*, 24 jun, 1998.

CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

CARDOSO, Fernando Henrique; IANNI, Octavio. *Côr e mobilidade social em Florianópolis*. São Paulo: Ed. Nacional, 1960.

CARNEIRO, Edson. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1948.

CARVALHO, José Murilo de. "As batalhas da abolição". *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n° 15, 1988a.

________. Escravidão e razão nacional. *Dados*, v. 31, n° 3, 1988b.

________. *Teatro de sombras:* A política imperial. Rio de Janeiro: Vértice, IUPERJ, 1988c.

CAVALLI-SFORZA, Luca e Francesco. *Verschieden und doch gleich.* München: Knaur, 1996.

CEREJEIRA, M. Gonçlaves. *O renascimento em Portugal:* Clenardo e a sociedade portuguesa do seu tempo. Coimbra: Coimbra, 1949.

CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade:* Uma história das últimas décadas da escravidão na corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

CHIAVENATO, Júlio J. *O negro no Brasil.* São Paulo: Brasiliense, 1987.

CLARKE, Peter B. *West Africa and islam.* London: Edward Arnold, 1984.

COMISSÃO NACIONAL PARA AS COMEMORAÇÕES DOS DESCOBRIMENTOS PORTUGUESES. *Catálogo de exposição: Os negros em Portugal, sécs. XV a XIX* (Mosteiro dos Jerónimos). 23/9/1999 a 24/1/2000.

CONSORTE, Josildeth Gomes. "Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo". In: CAROSO, Carlos e BACELAR, Jeferson (Orgs.), *Faces da tradição afro-brasileira.* Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

CORRÊA, Mariza. *As ilusões da liberdade:* A Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil. Bragança Paulista: Edusf, 1998.

COSTA, Sérgio. "A construção sociológica da raça no Brasil". In: *Estudos Afro-Asiáticos.* n° 1, 2002a.

________. "Formas e dilemas do anti-racismo no Brasil". In: SILVA, Josué Pereira da et alii (orgs.). *Crítica contemporânea.* São Paulo: AnnaBlume, 2002b.

________. "Paradoxos do pensamento anti-racista brasileiro no começo do século XX". In: *Teoria e pesquisa,* n° 42/43 UFSCar, 2003.

________. *Vom Nordatlantik zum 'Black Atlantic':* Sozialtheorie, Antirassismus, Kosmopolitismus. (Habilschrift; Freie Universität Berlin), Berlim, 2004.

COSTA E SILVA, Alberto da. *A enxada e a lança:* África antes dos portugueses. São Paulo, Rio de Janeiro: Edusp, Nova Fronteira, 1992.

________. *A manilha e o libambo.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

COSTA, Emília Viotti da. *Da senzala à colônia.* São Paulo: Brasiliense, 1989.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil.* São Paulo: Brasiliense, Edusp, 1986.

CUNHA JÚNIOR, Henrique. *Textos para o movimento negro.* São Paulo: Edicon, 1992.

CURTIN, Philip D. *The image of Africa.* London: MacMillan, 1965.

DA MATTA, Roberto da. *A casa e a rua.* Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1991.

________. *Relativizando:* Uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

________. "Notas sobre o racismo à brasileira". In: SOUZA, Jessé (org.). *Multiculturalismo e racismo.* Brasília: Paralelo 15, 1997.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco.* Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DAVIS, David Brion. *Slavery and human progress.* Oxford: Oxford University Press, 1984.

________. *The problem of slavery in western culture.* Oxford: Oxford University Press, 1988.

DAXELMÜLLER, Christoph. *Zauberpraktiken:* eine Ideengeschichte der Magie. Zürich: Artemis, 1993.

DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil.* São Paulo, Círculo do Livro, 2 Vols., s.d.

DELACAMPAGNE, Christian. *Une histoire du racisme.* Paris: Librairie Générale Française, 2000.

DEGLER, Carl N. *Nem preto nem branco.* Rio de Janeiro: Labor do Brasil, 1976.

DEL PRIORE, Mary e VENÂNCIO, Renato Pinto. *Ancestrais:* Uma introdução à história da África Atlântica. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

DEMEL, Walter. Wie die chinesen gelb wurden: ein Beitrag zur Frühgeschichte der Rassentheorien. *Historische Zeitschrift,* v. 255, 1992.

DERRIDA, Jacques. *Writing and difference.* London: Routledge, 1981.

DETIENNE, Marcel. *L'invention de la mythologie.* Paris: Gallimard, 1981.

DEUTSCH, Jan-Georg. "Sklaverei als historischer Prozeß". In: DEUTSCH, Jan-Georg e WIRZ, Albert (Orgs.). *Geschichte in Afrika.* Einführung in Probleme und Debatten. Berlin: Das Arabische Buch, 1997.

DIAS, Maria José Gomes Páris. *Manoel Ribeiro Rocha:* Escravidão e recta consciência (1758). 1996. Dissertação (Mestrado) – Universidade Portucalense Infante D. Henrique, Porto.

DITTRICH, Eckard; LENTZ, Astrid. "Die Fabrikation von Ethnizität". In: KÖSSLER, Reinhart; SCHIEL, Tilman (Org.). *Nationalstaat und Ethnizität.* Frankfurt: IKO, 1995.

DITTRICH, Eckhard J.; RADTKE, Frank-Olaf (Org.). *Ethnizität:* Wissenschaft und Minderheiten. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990.

DOMINGUES, Petrônio José. A insurgência de ébano: A história da Frente Negra Brasileira (1931-1937). 2005. Tese (doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

________. *Uma história não contada:* Negro, racismo, e branqueamento em São Paulo no pós-abolição. São Paulo: Editora Senac, 2004.

DONALD, James e RATTANSI, Ali. *'Race', Culture and Difference.* London: Sage, 1992.

DUCHET, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières.* Paris: Maspero, 1971.

________. "Du noir au blanc, ou la cinquième génération". In: POLIAKOV, Léon (Org.). *Le couple interdit:* Entretiens sur le racisme. Paris: Mouton, 1980.

DUNN, Leslie C. e DOBZHANSKY, Théodosius. *Heredity, race, and society,* New York: Penguin, 1946.

ELWERT-KRETSCHMER, Karola. *Religion und Angst:* Soziologie der Voodoo-Kulte. Frankfurt: Campus, 1997.

ERIKSEN, Thomas Hylland. "Between universalism and relativism: A critique of the UNESCO concept of culture". In: COWAN, Jane K. DEMBOUR, Marie-Bénédicte e WILSON, Richard A. *Culture and Rights,* Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

________. "Ethnic identity, national identity and intergroup conflict: The significance of personal experiences". In: ASHMORE, Richard D., JUSSIM, Lee e WILDER, David (Orgs.). *Social identity, intergroup conflict, and conflict reduction.* Oxford: Oxford University Press, 2001.

________. *Ethnicity and nationalism:* Anthropological Perspectives. London: Pluto, 1993.

________. *What is anthropology?* London: Pluto Press, 2004.

ERIKSON, Eric H. *Identity:* Youth and crisis. New York: Norton, 1968.

EVERSON, Stephen (Org.). *Aristotle:* The politics and the constitution of Athens. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

EZE, Emmanuel Chukwudi. *Race and the enlightenment*. Oxford: Blackwell, 1997.

FALOLA, Toyin. Power relations and social interactions among ibadan slaves, 1850-1900. *African Economic History*, Boston, n° 16, 1987.

FAORO, Raymundo. *Os donos do poder*. São Paulo: Globo, 1989.

FARINHA, P. António Lourenço. *A expansão da fé na África e no Brasil*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, v. 1, 1942.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática, v. 1 e 2, 1978.

______. *Significado do protesto negro*. São Paulo: Cortez Editora, 1989.

FERNÁNDEZ, Emilio Mitre. *Textos y documentos de época medieval*. Barcelona: Editorial Ariel, 1992.

FERRARA, Miriam Nicolau. *A imprensa negra paulista (1915-1963)*. São Paulo: FFLCH-USP, 1986.

FERREIRA, Gabriela Nunes. "A formação em Buarque, Freyre e Vianna". *Lua Nova*, n° 37, 1996.

FERREIRA, Maria Cláudia Cardoso. "As trajetórias de Veiga dos Santos e Correia Leite: dissensos e convergências na militância negra dos anos 1930". Paper apresentado no XXIX Encontro Anual da ANPOCS, 25 a 29 de outubro de 2005.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp, Fapema, 1995.

FIGUEIREDO, Angela. *Novas elites de cor:* Estudo sobre os profissionais liberais negros de Salvador. São Paulo, AnnaBlume, 2002.

FINLEY, Moses I. *Die antike Wirtschaft*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1993.

______. *Die Sklaverei in der Antike:* Geschichte und Probleme. Frankfurt: Fischer, 1985.

FOLAYAN, Kola. Yoruba Oral History: Some Problems and Suggestions. In: ABIMBOLA, Wande (Org.). *Yoruba Oral Tradition*. Ife: University of Ife, 1975.

FORBES, Jack D. *Africans and Native Americans:* The Language of Race and the Evolution of Red-Black Peoples. Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 1993.

FREDRICKSON, George M. *Rassismus:* ein historischer Abriss. Hamburg: Hamburger Edtion HIS, 2004.

FREITAS, Décio. *Palmares, a guerra dos escravos*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

FREYRE, Gilberto. *Brazil:* An interpretation. New York: Alfred Knopf, 1945.

______. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro: Maia & Schmidt, 1933.

______. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1992.

______. *Interpretação do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

______. *O luso e o trópico*. Lisboa: Neogravura, 1961.

______. *Ordem e progresso*. São Paulo: Global Editora, 2004.

______. *Sobrados e mucambos*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1951.

FRIEDERICI, Georg. *Amerikanistisches Wörterbuch*. Hamburg: De Gruyter, 1947.

FRIGERIO, Alejandro. "Re-africanization in secondary religious diasporas: Constructing a world religion". In: *Civilisations*, Bruxelas, 51 (1-2), 2004.

FROBENIUS, Leo. *Vom Schreibtisch zum Äquator*. Frankfurt: Societäts-Verlag, 1982.

FRY, Peter. O que a cinderela negra tem a dizer sobre a "política racial" no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n° 28, dez/jan/fev. 1995/1996.

______. *Para inglês ver:* Identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

______. "Política, nacionalidade e o significado de 'raça' no Brasil". In: FRY, Peter. *A persistência da raça:* Ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005.

FÜLÖP-MILLER, René. *Macht und Geheimnis der Jesuiten*. Leipzig,: Grethlein &Co., 1929.

GAIOSO, Raimundo José de Sousa. *Compêndio histórico-político dos princípios da lavoura do Maranhão*. Rio de Janeiro: Livros de Mundo Inteiro, 1970.

GAYON, Jean. "Faut-il proscrire l'expression 'races humaines'?" UNESCO, 1950-1951. In: *L'aventure humaine: savoirs, libertes, pouvoirs.* Paris: PUF, n° 12/2001.

GBADEGESIN, Segun. *African philosophy:* Traditional yoruba philosophy and contemporary african realities. New York: Peter Lang, 1991.

GEERTZ, Clifford. *Uma interpretação da cultura*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GEISS, Imanuel. *Geschichte des Rassismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.

GERBI, Antonello. *O novo mundo:* História de uma polêmica (1750-1900). São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GIACOMINI, Sonia Maria. *Mulher e escrava*. Petrópolis: Vozes, 1988.

GILROY, Paul. *Against race*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

GLAZER, Nathan; MOYNIHAN, Daniel P. *Beyond the melting pot*. Cambridge: Mass, 1963.

______. (Org.). *Ethnicity:* Theory and experience. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

GOLDBERG, David Theo. *Racist culture:* Philosophy and the politics of meaning. Oxford: Blackwell, 1994.

GOLDENBERG, David M. *The curse of ham:* Race and slavery in early judaism, christianity and islam. Princeton: Princeton University Press, 2003.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GOODY, Jack. *A lógica da escrita e a organização da sociedade*. Lisboa: Edições 70, 1987a.

______. *Domesticação do pensamento selvagem*. Lisboa: Presença, 1988.

______. "Slavery in time and space". In: WATSON, James L. (Org.). *Asian and african systems of slavery*. Berkeley: Basil Blackwell, 1980.

______. *The interface between the written and the oral*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987b.

GORDON, Murray. *Slavery in the arab world*. New York: New Amsterdam Books, 1989.

GORENDER, Jacob. *A escravidão reabilitada*. São Paulo: Ática, 1990.

______. *O escravismo colonial*. São Paulo: Ática, 1985.

GOULART, José Alípio. *Da palmatória ao suicício*. Rio de Janeiro: Conquista, INL, 1971.

GOULD, Stephen Jay. *A falsa medida*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

GRAHAM, Sandra Lauderdale. *Proteção e obediência*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

GRAVES, Robert; PATAI, Raphael. *Hebrew myths*: The book of Genesis. London: Cassel & Company, 1965.

GRIN, Monica. "Esse ainda obscuro objeto de desejo – Políticas de ação afirmativa e ajustes normativos: o seminário de Brasília". In: *Novos Estudos*, n° 59, 2001.

GRINBERG, Keila. *Liberata:* A lei da ambiguidade. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

GUILLAUMIN, Colette. RASSE. Das Wort und die Vorstellung. In: BIELEFELD, Ulrich (Org.). *Das Eigene und das Fremde*. Hamburg: Hamburger Edition HIS, 1998.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. "A desigualdade que anula a desigualdade. Notas sobre a ação afirmativa no Brasil". In: SOUZA, Jessé, *Multiculturalismo e racismo*, Brasília, Paralelo 15, 1997.

________.A modernidade negra. In: *Teoria e pesquisa,* n° 42/3 UFSCar, 2003.

________. Intelectuais negros e a modernidade no Brasil (www.fflch. usp.br/sociologia/asag/Intelectuais%20negros%20modernidade% 20no%20Brasil.pdf – acessado no dia 23/05/2005).

________. *Preconceito e discriminação*. Salvador: Novos Toques, 1998.

________. Racismo e anti-racismo no Brasil. *Novos Estudos*, n° 43, nov. 1995.

________. *Classes, raças e democracia*, São Paulo: Editora 34, 2002.

________. *Racismo e anti-racismo no Brasil*, São Paulo: Editora 34, 1999.

HALL, Stuart. *Da diáspora:* Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2003.

________. *Rassismus und kulturelle Identität*. Hamburg: Argument, 1994.

HANCHARD, Michael George. *Orpheus and power:* The "movimento negro" of Rio de Janeiro and São Paulo. 1991. Tese (Doutorado), Princeton University, Princeton.

HANNAFORD, Ivan. *Race:* The istory of an idea in the west. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1996.

HARDING, Rachel E. *A Refuge in Thunder. Candomblé and alternative spaces of blackness.* Bloomington: Indiana University Press, 2000.

HARRIS, Marvin. "Race relations in minas valhas, a community in the mountain region of central Brazil". In: WAGLEY, Charles (Org.). *Race and class in rural Brazil.* Paris: Unesco,1952.

HARRIS, Marvin; KOTAK, Conrad. The structural significance of brazilian categories. *Sociologia*, São Paulo, v. 25, n° 3, set. de 1963.

HARRIS, Marvin, CONSORTE, Josildeth Gomes, LANG, Joseph, BYRNE, Bryan. Who are the whites? Imposed census categories and the racial demography of Brazil. *Social Forces*, v. 72, n° 2, The University of North Carolina Press, dez. 1993.

HASENBALG, Carlos A. *Entre o mito e os fatos:* racismo e relações raciais no Brasil. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 38, n° 2, 1995.

________. *Discriminações e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

HERTZ, Friedrich. *Rasse und Kultur*. Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1925.

HIRSCHBERG, Walter. Religionsethnologie und ethnohistorische Religionsforschung: eine Gegenüberstellung. *Wiener Ethnohistorische Blätter*, Beiheft, 1, Viena, 1972.

HITTI, Philip K. *History of the arabs*. London: MacMillan, 1961.

HOFBAUER, Andreas. *Afro-Brasilien:* vom weißen Konzept zur schwarzen Realität. Wien: Promedia, 1995.

________. Das Schutzpatronfest der Schwarzen Religiösen Bruderschaften in Brasilien. *Wiener Ethnohistorische Blätter*, Heft 31 u. 32, 1987.

HOFMANN, Sabine. "Von der Erfindung des 'Nègres esclaves'". In: SCHMIDT, Bettina E. e OLMOS, Lioba Rossbach de (Orgs.). *Standpunkte: Afroamerika im interdisziplinären Dialog.* Marburg, Curupira, 2000.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil.* Rio de Janeiro: J. Olympio, 1984.

HOORNAERT, Eduardo (Org.). *História da igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, Paulinas, 1983.

HOROWITZ, Donald L. "Ethnic identity". In: GLAZER, N.; MOYNIHAN, D. P. (Ed.). *Ethnicity:* Theory and experience. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

HORTA, José da Silva. "A imagem do africano pelos portugueses antes dos contactos". In: ALBUQUERQUE, Luís de et al. *O confronto do olhar:* O encontro dos povos na época das navegações portuguesas. Lisboa: Caminho, 1991.

HORTON, Robin. African traditional thought and western science: *Patterns of thought in Africa and the west*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

HUND, Wulf D. Die Farbe der Schwarzen: über die Konstruktion von Menschenrassen. *Blätter für deutsche und internationale Politik*, Heft 8, ago., Opladen-Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 1993.

________. "Inclusion and exclusion: Dimensions of Racism". In: *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit*, Vol. 1, 2003.

HUTCHINSON, Harry W. "Race relations in a rural community of the Bahian Recôncavo". In: WAGLEY, Charles (Org.). *Race and class in rural brazil*. Paris, Amsterdã: Unesco,1952.

IANNI, Octavio. *As metamorfoses do escravo*. São Paulo: Hucitec, 1988a.

________. *Escravidão e racismo*. São Paulo: Hucitec, 1988b.

ILESANMI, Thomas Makanjuola. "The traditional theologians and the practice of orisa religion in Yorubaland". *Journal of Religion in Africa*, XXI, 3, 1991.

ISAAC, Ephraim. "Genesis, judaism, and the 'sons of Ham'". In: WILLIS, John Ralph (Org.). *Salves and slavery in muslim Africa*. London: Frank Cass, 1985. v. 1: *Islam and the ideology of enslavement.*

JACOBSON, Matthew Frye. *Whiteness of a different color*, London, Havard University Press, 1998.

JACQUARD, Albert. *Éloge de la différence:* la génetique et les hommes. Paris: Seuil, 1978.

________. *Moi et les autres*. Paris: Seuil, 1983.

JORDAN, Winthrop D. *White over black*. Kingsport: The University of North Carolina Press, 1968.

KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808 -1850)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KASCHUBA, Wolfgang. Kulturalismus: vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs. In: KASCHUBA, Wolfgang (Org.). *Kulturen, Identitäten, Diskurse*. Berlin: Adademie Verlag, 1995.

KOHL, Karl-Heinz. *Entzauberter Blick*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

________. Ethnizität und Tradition aus ethnologischer Sicht. In: ASSMANN, Aleida; FRIESE, Heidrun (Org.). *Identitäten*. Frankfurt: Suhrkamp, 1998.

KUNSTMANN, Friedrich. *Hieronymus Münzer's Bericht über die Entdeckung der Guinea.* Viena: Akademie der Wissenschaft, 7, Bd. 2, s.d.

LACERDA, João Baptista. *O congresso universal das raças reunido em Londres (1911).* Rio de Janeiro: Papelaria Macedo, 1912.

________. *Sur les métis au Brésil.* Paris: Imprimerie Devouge, 1911.

LANDES, Ruth. *City of women.* New York: Macmillan, 1947.

LAPASSADE, Georges; LUZ, Marco Aurélio. *O segredo da macumba.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

LARA, Silvia Hunold. *Campos da violência.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

LAVERS, John E. *Trans-saharan trade before 1800:* "Towards quantification". *Paideuma,* Stuttgart, Franz Steiner, n° 40, 1994.

LEIRIS, Michel. *Race and culture.* Paris: Unesco, Mourral, 1961.

LEITE, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro.* São Paulo: Ática, 1992.

LEITE, Serafim. *Diálogos sobre a conversão do gentio. (pelo P. Manuel da Nóbrega).* Lisboa: Comissão do IV Centenário de São Paulo, 1954.

________. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil I (1538-1553).* Coimbra: Tipografia da Atlântida, 1956.

LENTZ, Astrid. *Ethnizität und Macht:* Ethnische Differenzierung als Struktur und Prozeß sozialer Schließung im Kapitalismus. Köln: PapyRossa, 1995.

LENTZ, Carola. Ethnizität und die Interpretation der Vergangenheit. In: DEUTSCH, Jan-Georg e WIRZ, Albert (Orgs.). *Geschichte in Afrika.* Einführung in Probleme und Debatten. Berlin: Das Arabische Buch, 1997.

LÉPINE, Claude. "Análise formal do panteão nagô". In: MOURA, Marcondes (Org.). *Bandeira de Alairá.* São Paulo: Nobel, 1982.

________. *Os dois reis do Danxome.* Varíola e monarquia na África Ocidental (1650-1800). São Paulo: Unesp-Marília-Publicações, 2000.

LESSER, Jeffrey. *A negociação da identidade nacional.* São Paulo: Unesp, 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

________. *L'identité.* Paris: Puf, 1977.

LEWIS, Bernard. *Die Juden in der islamischen Welt.* München: Beck, 1978.

________. *Race and color in Islam.* New York: Harper & Row, 1971.

LEWIS, Ioan M. *Êxtase religioso.* São Paulo: Perspectiva, 1971.

________. *Religion in context:* Cults and charism. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

LEWONTIN, Richard C. "The apportionment of human diversity". In: *Evolutionary Biology,* n° 6, 1972.

LIMA, Lana Lage da Gama. *Rebeldia negra e abolicionismo.* Rio de Janeiro: Achiamé, 1981.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia.* 1977. Dissertação de mestrado apresentada à Coordenação de Pós-Graduação em Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, Salvador.

________. "Liderança e sucessão, coerência e norma no grupo de candomblé". In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). *Leopardo dos olhos de fogo.* Cotia: Ateliê Editorial, 1998.

________. "O candomblé da Bahia na década de 1930". In: *Estudos avançados,* 18, (52), 2004.

LLOYD, P. C. *Power and independence:* Urban africans' perception of social inequality. London: Routledge & Kegan, 1974.

LOPES, Helena Theodoro (Org.). *Negro e cultura no Brasil.* Rio de Janeiro: Unibrade, Unesco, 1987.

LÓPEZ, Ian F. Haney. *White by law.* New York: New York University Press, 1996.

LOVEJOY, Paul E. *The ideology of slavery in Africa.* London: Sage Publications, 1981.

________. *Transformations in Slavery:* A history of slavery in Africa. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

LUCA, Tania Regina de. *A Revista do Brasil: Um diagnóstico para a (n)ação.* São Paulo: Editora da Unesp, 1998.

LUCRÉCIO, Francisco. "Memória histórica: a Frente Negra Brasileira". *Vozes – Revista de Cultura,* n° 3, mai/jun, 1989.

LUHMANN, Niklas. "Inklusion und exklusion". In: BERDING, Helmut (Org.). *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität.* Frankfurt: Suhrkamp, 1994.

LUZ, Marco Aurélio. *Agadá:* Dinâmica da civilização africano-brasileira. Salvador: CED, SECNEB, 1995.

MACIEL, Cleber da Silva. *Discriminações raciais.* Campinas: Ed. da Unicamp, 1987.

MAGGIE, Yvonne. *A ilusão do concreto:* Análise do sistema de classificação racial no Brasil. 1991. Tese para o concurso de professor titular de Antropologia, Departamento de Ciências Socias da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

________. "Aqueles a quem foi negada a cor do dia: As categorias cor e raça na cultura brasileira". In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura. *Raça, ciência e sociedade.* Rio de Janeiro: Fiocruz, CCBB, 1996.

MAGGIE, Yvonne e FRY, Peter. "O debate que não houve: a reserva de vagas para negros nas universidades brasileiras". In. *Enfoques – Revista eletrônica.* Rio de Janeiro, 2002.

MAIO, Marcos Chor. *A história do projeto Unesco:* Estudos raciais e ciências sociais no Brasil. 1997. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

________. "O mito judaico em *Casa grande e senzala*". *Arché,* Rio de Janeiro, ano 4, n° 10, Faculdades Cândido Mendes, 1995.

MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (Org.). *Raça, ciência e sociedade.* Rio de Janeiro: Fiocruz, CCBB, 1996.

MAKARIUS, Laura. Du roi magique au "roi divin". *Annales,* n° 3, mai./juin, 1970.

MALERBA, Jurandir. *Os brancos da lei:* liberalismo, escravidão e mentalidade patriarcal no Império do Brasil. Maringá: Ed. da Universidade Estadual de Maringá, 1994.

MALIK, Kenan. *The meaning of race.* Houndmills: MacMillan, 1996.

MARQUES, A. H. de Oliveira. *A sociedade medieval portuguesa.* Lisboa: Sá da Costa, 1987.

MARTIN, Dale B. *Slavery as salvation.* New Haven: Yale University Press, 1990.

MARTIN, Peter. *Schwarze Teufel, edle Mohren.* Hamburg: Junius, 1993.

MATORY, Lorand J. *Black atlantic religion.* Princeton: Princeton University Press, 2005.

MATTOS, Hebe Maria. *Das cores do silêncio.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

MATTOSO, Kátia de Queirós. *Bahia, século XIX:* Uma província no império. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

______. *Ser escravo no Brasil.* São Paulo: Brasiliense, 1990.

MAUÉS, Maria Angélica da Motta. Da "branca senhora" ao "negro herói": A trajetória de um discurso racial. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n° 21, 1991.

______. Entre o branqueamento e a negritude: O TEN e o debate da questão racial. *Dionysos*, Rio de Janeiro, n° 28, MinC/Fundacen, 1988.

McKISSACK, Patricia and Fredrick. *The royal kingdoms of Ghana, Mali, and Songhay:* Life in medieval Africa. New York: Henry Holt, 1994.

MEAD, George Herbert. *Geist, Identität und Gesellschaft.* Frankfurt: Suhrkamp, 1993.

MEILLASSOUX, Claude. *Anthropologie der Sklaverei.* Frankfurt: Campus, 1989.

MELISH, Joanne Pope. *Disowning slavery.* Ithaca: Cornell University Press, 1998.

MELO, Aislan Vieira de. *A voz dos fiéis no candomblé 'reafricanizado' de São Paulo.* Tese (mestrado), Unesp-Marília, 2004.

MEMMI, Albert. *Rassismus.* Frankfurt: Athenäum, Hain, 1992.

MIERS, Suzanne; KOPYTOFF, Igor. *Slavery in Africa.* Madison: The University of Wisconsin Press, 1977.

MILES, Robert. Die Idee der "Rasse" und Theorien über Rassismus: Überlegungen zur britischen Diskussion. In: BIELEFELD, Ulrich (Org.). *Das Eigene und das Fremde.* Hamburg: Hamburger Edition HIS, 1998.

______. *Racism after 'race relations'*, London, Routledge, 1993.

______. *Rassismus:* eine Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs. Hamburg: Argument, 1992.

MILES, Robert e BROWN, Malcolm. *Racism.* London: Routledge, 2004.

MILES, Robert e TORRES, Rodolfo D. "Does race matter? Transatlantic perspectives on racism after 'race relations'". In: TORRES, Rodolfo D. e alii. *Race, identity and citizenship*, Malden, Blackwell, 1999.

MILLS, Gary B. "Miscegenation and the free negro in Antebellum 'Anglo' Alabama: A reexamination of Southern race relations". In *The journal of american history*, vol. 68, n° 1, 1981.

MINTZ, Sidney W. *Die süße Macht:* Kulturgeschichte des Zuckers. Frankfurt: Campus, 1992.

MONTAGU, Ashley. *Man's most dangerous myth:* The fallacy of race, London: Altamira Press, 1997.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra.* São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MORAVIA, Sergio. *Beobachtende Vernunft:* Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung. München: Carl Hanser, 1977.

MORTON-WILLIAMS, Peter. An outline of the cosmology and cult organization of the Oyo Yoruba. *Africa*, 1964.

______. *The history of the yorubas.* London: Routledge and Kegan Paul, 1921.

______. The Yoruba ogboni cult in Oyo. *Africa*, v. 30, n° 4, 1960.

MOSSE, George L. *Die Geschichte des Rassismus in Europa.* Frankfurt: Fischer, 1990.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (Org.). *As senhoras do pásssaro da noite.* São Paulo: Edusp, 1994.

______ (Org.). *Olóòrìsà:* Escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Ágora, 1981.

MOURA, Clóvis. *Brasil:* As raízes do protesto negro. São Paulo: Global, 1983.

______. *Dialética radical do Brasil negro.* São Paulo: Anita, 1994.

______. *Rebeliões da senzala.* São Paulo: Livraria Ed. Ciências Humanas, 1981.

______. *Sociologia do negro brasileiro.* São Paulo: Ática, 1988.

MOURA, Margarida Maria. *Nascimento da antropologia cultural: A obra de Franz Boas.* São Paulo: Hucitec, 2004.

MUDIMBE, V. Y. *The invention of Africa:* gnosis, philosophy, and the order of knowledge. London: Indiana University Press, 1988.

MUNANGA, Kabengele. "Construção de identidade negra: diversidade de contextos e problemas ideológicos". In: CONSORTE, Josildeth Gomes; COSTA, Márcia Regina da. *Religião, política, identidade.* São Paulo: Educ, Cadernos PUC, 1988.

______. "Mestiçagem e experiências interculturais no Brasil". In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; REIS, Letícia Vidor de Sousa (Org.). *Negras imagens.* São Paulo: Estação Ciência, Edusp, 1996.

______. Negritude afro-brasileira: perspectivas e dificuldades. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 33, 1990.

______. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil:* Identidade nacional versus identidade negra. 1997. Tese (Livre-docência em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

NASCIMENTO, Abdias do. *Combate ao racismo:* discursos e projetos. Brasília: Câmara dos Deputados, 1983.

______. *O genocídio do negro brasileiro.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

______. *O negro revoltado.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

______. *O quilombismo.* Petrópolis: Vozes, 1980.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito do quilombo e a resistência cultural. *Afrodiáspora*, Rio de Janeiro, n° 6, 7, 1985.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Pan-africanismo na América do Sul.* Petrópolis: Vozes, 1980.

NASCIMENTO, Maria Ercilia do. *A estratégia da desigualdade:* O movimento negro dos anos 70. 1989. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada.* São Paulo: Edusp, 1996.

NOGUEIRA, Oracy. *Preconceito de marca:* As relações raciais em Itapetininga. São Paulo: Edusp, 1998.

NOGUEIRA, Oracy. "Preconceito de marca e preconceito de origem: Sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sôbre relações raciais no Brasil". In: BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo.* São Paulo: Anhembi, 1955.

______. *Tanto preto quanto branco:* Estudos de relações raciais. São Paulo: T. A. Queiroz, 1985.

NOVAES, Sylvia Caiuby. *Jogo de espelhos.* São Paulo: Edusp, 1993.

NOVAIS, Fernando A. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial, 1770-1808.* São Paulo: Hucitec, 1979.

OLADIPO, O. *Predestination in yoruba thought:* A philosopher's interpretation. *Orita*, 24, 1, jun. 1992.

OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira de. O mulato, um obstáculo epistemológico. *Argumento*, Rio de Janeiro, ano 1, n° 3, Paz e Terra, 1974.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

OMOLAFE, J. A. The socio-cultural implications of 'iwa' in yoruba traditional thought. *Orita*, 12/2, dez, 1990.

OROGE, Adeniyi E. Iwofa: An historical survey of the yoruba institution of indenture. *African Economic History*, v. 14, University of Boston, 1985.

OWOMOYELA, Oyekan. The pragmatic humanism of yoruba culture. *Journal of African Studies*, v. 8, n° 3, University of California at Los Angeles, fall 1981.

PAIVA, Eduardo França. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII*. São Paulo: AnnaBlume, 1995.

PARK, Robert Ezra. *Race and culture*. New York: The Free Press, 1950.

PATTERSON, Thomas C. *A social history of anthropology in the United States*. Oxford: Berg, 2001.

PEEL, J. D. Y. "Olaju: A yoruba concept of development". *The Journal of Development Studies*, London, v. 14, n° 2, jan. 1978.

———. "The cultural work of yoruba ethnogenesis". In: TONKIN, Elizabeth (Org.). *History and ethnicity*. London: Routledge, 1989.

———. "The pastor and the 'babalawo': The interaction of religions in nineteenth-century yorubaland". *Africa*, London, 60 (3), 1990.

PEIXOTO, Fernanda Arêas. *Diálogos brasileiros:* Uma análise da obra de Roger Bastide. 1998. Tese (Doutorado) – FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo.

PENA, Sérgio D. J. "Retrato molecular do Brasil". In: *Ciência hoje*. Vol. 27, n° 159, 2000.

PEREIRA, João Baptista Borges. "A cultura negra: Resistência de cultura à cultura de resistência". *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, Universidade de São Paulo, 1984.

PETERMANN, Werner. *Die Geschichte der Ethnologie*. München: Trickster, 2004.

PHILLIPS, William D. *Slavery from roman times to the early transatlantic trade*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.

PIERSON, Donald. *Brancos e prêtos na Bahia*. São Paulo: Ed. Nacional, 1971.

PIETERSE, Jan Nederveen. *White on black:* Images of Africa and blacks in western popular culture. New Haven: Yale University Press, 1992.

PIMENTEL, Maria do Rosário. *Viagem ao fundo das consciências:* A escravatura na época moderna. Lisboa: Colibri, 1995.

PINTO, Regina Pahim. "Movimento negro e etnicidade". *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n° 19, dez. 1990.

———. *O movimento negro em São Paulo:* Luta e identidade. 1993. Tese de Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

PIRATININGA JÚNIOR, Luiz Gonzaga. *Dietário dos escravos de São Bento*. São Paulo: Hucitec, 1991.

POLIAKOV, Léon. *Geschichte des Antisemitismus*. Worms: Georg Heintz, 1981. v. 4: *Die Marranen im Schatten der Inquisition*.

———. La science face au racisme. *Revue Le Genre Humain*, Paris, n° 1, Fayard, 1981.

———. *Le mythe aryen*. Bruxelas: Complexe, 1987.

———. *O mito ariano*. São Paulo: Perspectiva, Edusp, 1974.

———. *Rassismus:* über Fremdenfeindlichkeit und Rassenwahn. Hamburg: Luchterhand, 1992.

POUILLON, Jean. *La fonction symbolique*. Paris: Gallimard, 1979.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Ed. da Unesp, 1998.

PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do axé*. São Paulo: Hucitec, 1996.

———. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec, 1991.

———. "Perto da magia, longe da política: Derivações do encantamento no mundo desencantado". *Novos Estudos*, São Paulo, n° 34, nov, 1992.

———. "Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização". In: CAROSO, Carlos e BACELAR, Jeferson (Orgs.), *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

———. Religião paga, conversão e serviço. *Novos Estudos* n° 45, 65-77, 1996b.

———. Hipertrofia ritual das religiões afro-brasileiras. *Novos Estudos* n° 56, 2000.

PRANDI, Reginaldo; SILVA, Vagner G. "Axé São Paulo". In: MOURA, Marcondes (Org.). *Meu sinal está no teu corpo:* escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Edicon, Edusp, 1989.

PROBST, Peter. "The letter and the spirit: Literacy and religious authority in the history of the 'aladura' movement in western Nigeria". In: STREET, Brain V. (Org.). *Cross-Cultural Approaches to Literacy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

RAEDERS, Georges. *O conde de Gobineau no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

RAMOS, Alberto Guerreiro. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Andes, 1957.

———. O problema do negro na sociologia brasileira. *Cadernos do Nosso Tempo*, Rio de Janeiro, n° 2, jan/jun, 1954.

RAMOS, Arthur. *A aculturação negra no Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional, 1942.

———. *As culturas negras no novo mundo*. São Paulo: Ed. Nacional, 1979.

———. *Introdução à antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: CEB, v.3, 1947.

———. *O negro brasileiro*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Massangana, 1988.

———. *O negro na civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Ed. da Casa do Estudante do Brasil, s.d.

RAPPAPORT, Joanne. "Mythic images, historical thought and printed texts: the Paez and the written word". *Journal of Anthropological Research*, Albuquerque: New Mexico, 1987.

RECKWITZ, Andreas. *Die Transformation der Kulturtheorien*, Göttingen: Velbrück, 2000.

———. Multikulturalismustheorien und der Kulturbegriff: Vom Homogenitätsmodell zum Modell kultureller Interferenzen. In: *Berliner Jounal für Soziologie*, (11), v. 2, 2001.

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil:* a história do levante dos malês (1835). São Paulo: Brasiliense, 1986.

REIS, Letícia Vidor de Souza. A "Aquarela do Brasil": Reflexões preliminares sobre a construção nacional do samba e da capoeira. *Cadernos de Campo*, São Paulo, ano 3, n° 3, Universidade de São Paulo, 1993.

REX, John. "Rasse" und "Ethnizität" als sozialwissenschaftliche Konzepte. In: DITTRICH, E. J.; RADKTE, F. -O. (Ed.). *Ethnizität:* Wissenschaft und Minderheiten. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990.

_______. *Raça e etnia*. Lisboa: Estampa, 1988.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Alma africana no Brasil:* Os iorubas. São Paulo: Oduduwa, 1996.

RISÉRIO, Antonio. *Oriki, orixá*. São Paulo: Perspectiva, 1996.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *As collectividades anormaes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1939.

_______. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brazil*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1957.

_______. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

_______. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional, 1977.

ROMERO, Silvio. *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1980.

_______. *Obra filosófica*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1969.

ROSENTHAL, Erwin I. J. *Political thought in medieval Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

ROTTER, Gernot. *Die Stellung des Negers in der islamisch-arabischen Gesellschaft bis zum XVI. Jahrhundert*. 1967. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Rheinisch Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn.

ROTTLAND, Franz. Hamiten, Neger, Négritude: zur Geschichte einer afrikanistischen Klassifikation. *Paideuma*, Stuttgart, n° 42, Franz Steiner, 1996.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Escravos e libertos no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SAHLINS, Marshall. "'O pessimismo sentimal' e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte I)". *Mana*, v. 3, n° 1, abr, 1997.

SANDERSON, Stephen K. *Social Evolutionism*. Cambridge: Blackwell, 1992.

SANSONE, Lívio. "As relações raciais em *Casa-grande e senzala* revisitadas à luz do processo de internacionalização e globalização". In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (Org.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz, CCBB, 1996.

_______. "Cor, classe e modernidade em duas áreas da Bahia (algumas primeiras impressões)". *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n° 23, Conj. Univ. Cândido Mendes, 1992.

_______. "Multiculturalimso, Estado e modernidade – As nuanças em alguns países europeus e o debate no Brasil". In: *Dados*, n° 3, v. 46, 2003.

_______. *Negritude sem etnicidade*. Salvador / Rio de Janeiro, Pallas / Edufba, 2004.

SANTO, Moisés Espírito. *Os mouros fatimidas:* E as aparições de Fátima. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, s.d.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1977.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *Meu tempo é agora*. São Paulo: Oduduwa, 1993.

SANTOS, Micênio. *13 de maio, 20 de novembro:* Uma descrição da construção de símbolos raciais e nacionais. 1991. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

SANTOS, Ricardo Ventura. "Da morfologia às moléculas, de raça à população: Trajetórias conceituais em antropologia física no século XX". In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura. *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz, CCBB, 1996.

SANTOS, Ricardo Ventura e MAIO, Marcos Chor. Qual 'retrato do Brasil'? Raça, biologia, identidades e política na era da genômica. In: *Mana* 10 (1), 2004.

SANTOS, Sales Augusto dos. *A formação do mercado de trabalho livre em São Paulo: Tensões raciais e marginalização social*. 1997. Tese de Mestrado, UnB, Departamento de Sociologia, Brasília.

SARAIVA, António José. *O crepúsculo da Idade Média em Portugal*. Lisboa: Gradiva, 1993.

SAUNDERS, A. C. de C. M. *A social history of black slaves and freedmen in Portugal (1441-1555)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. "As teorias raciais, uma construção histórica de finais do século XIX. O contexto brasileiro". In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; QUEIROZ, Renato da Silva (Org.). *Raça e diversidade*. São Paulo: Estação Ciência, Edusp, 1996.

_______. "Complexo de Zé Carioca: Notas sobre uma identidade mestiça e malandra". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n° 29, out. 1995.

_______. "Nem preto nem branco, muito pelo contrário: Cor e raça na intimidade". In: NOVAIS, Fernando A.; SCHWARCZ, Lilia Moritz. *História da vida privada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. v. 4.

_______. *O espetáculo das raças*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_______.Questão racial e etnicidade, in MICELI, Sergio (org.), *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995), vol. II (Antropologia)*, São Paulo, Anpocs, 1999.

_______. "Questão racial no Brasil". In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; REIS, Letícia Vidor de Sousa (Org.). *Negras imagens*. São Paulo: Estação Ciência, Edusp, 1996b.

_______. "Usos e abusos da mestiçagem e da raça no Brasil: uma história das teorias raciais em finais do século XIX". *Afro-Ásia*, Salvador, n° 18, Ceao, Edufba, 1996c.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; REIS, Letícia Vidor de Sousa (Org.). *Negras imagens*. São Paulo: Estação Ciência, Edusp, 1996b.

SCHWARTZ, Stuart B. Slave resistance in colonial Brazil". In: PRICE, Richard. *Maroon Societies:* Rebel slave communities in the americas. New York: Anchor Books, 1979.

SERRA, Ordep. *Águas do rei*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, Koinonia, 1995.

SERRÃO, Adriana Veríssimo e SANCHES, Manuela Ribeiro (Orgs.). *A invenção do 'homem':* raça, cultura e história na Alemanha do século XVIII. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, s.d.

SEYFERTH, Giralda. "A antropologia e a teoria do branqueamento da raça no Brasil: A tese de João Batista de Lacerda." In: *Revista do Museu Paulista*, v. XXX, 1985.

_______. "A estratégia do branqueamento". *Ciência Hoje*, v. 5, n° 25, jul./ago, 1986.

_______. "A invenção da raça e o poder discricionário dos estereótipos". *Anuário Antropológico/93*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1995.

_______. *João Baptista Lacerda:* A antropologia física e a tese do branqueamento da raça no Brasil. Paper, Rio de Janeiro, 1984.

SHIPMAN, Pat. *Die Evolution des Rassismus:* Gebrauch und Mißbrauch von Wissenschaft. Frankfurt: Fischer, 1995.

SILVA, Jônatas C. da. "História de lutas negras: Memórias do surgimento do movimento negro na Bahia". In: REIS, João José (Org.). *Escravidão e invenção da liberdade.* São Paulo: Brasiliense, 1988.

SILVA, Luiz ("Cuti"). *E disse o velho militante José Correia Leita.* São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

SILVA, Nelson do Valle. Cor e processo de realização socioeconômica. In: HASENBALG, Carlos; SILVA, Nelson do Valle. *Estrutura social, mobilidade e raça.* São Paulo: Vértice, IUPERJ, 1988.

_______. "Morenidade: Modo de usar". *Estudos Afro-Asiáticos,* Rio de Janeiro, n° 30, Conj. Univ. Candido Mendes, 1996.

_______. "Uma nota sobre "raça social" no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos,* Rio de Janeiro, n° 26, Conj. Univ. Candido Mendes, 1994.

SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença.* Petrópolis: Vozes, 2000.

SILVA, Vagner Gonçalves. "As esquinas sagradas: O candomblé e o uso religioso na cidade". In: MAGNANI, José Guilherme; TORRES, Lilian de Lucca (Org.). *Na metrópole.* São Paulo: Edusp, 1996.

_______. *O candomblé na cidade:* Tradição e renovação. 1992. Tese (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

_______. *Orixás da metrópole.* Petrópolis: Vozes, 1995.

_______. "Reafricanização e sincretismo". In: CAROSO, Carlos e BACELAR, Jeferson (Orgs.), *Faces da tradição afro-brasileira.* Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

_______. Observação participante e escrita etnográfica. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org.). *Brasil afro-brasileiro.* Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2000.

_______. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras.* São Paulo: Edusp, 2000.

SILVA, Vagner Gonçalves e AMARAL, Rita de Cássia. "A Cor do axé. Brancos e negros no candomblé de São Paulo". In: *Estudos Afro-Asiáticos* 25, 1993.

SILVEIRA, Renato. "Pragmatismo e milagres de fé no extremo ocidente". In: REIS, João José (Org.). *Escravidão e invenção da liberdade.* São Paulo: Brasiliense, 1988.

SILVÉRIO, Valter Roberto. "Ação afirmativa e o combate ao racismo institucional no Brasil". In: *Cadernos de pesquisa* n° 117 (2002).

_______. "Ação afirmativa: percepções da 'casa grande' e da 'senzala'". In: BARBOSA, Lúcia Maria de Assunção, SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e, SILVÉRIO, Valter Roberto Silvério (Orgs.), *De preto a afro-descendente,* São Carlos: Edufscar 2003.

_______. "O multiculturalismo e o reconhecimento: mito e metáfora". In: *Revista da USP,* n° 42, 1999.

SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

SMEDLEY, Audrey. *Race in North America.* Boulder, San Francisco: Oxford Westview Press, 1993.

SMITH, Robert S. *Kingdoms of the yoruba.* London: James Currey, 1988.

_______. *Warfare & diplomacy in pre-colonial West Africa.* London: James Currey, 1989.

SNOWDEN Jr., Frank, M. *Before color prejudice:* The ancient view of blacks. London: Harvard University Press, 1983.

SODRÉ, Muniz. *Claros e escuros:* Identidade, povo e mídia no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1999.

SOLOMOS, John e BACK, Les. *Racism and society.* Houndmills: MacMillan, 1996.

SOUZA, Irene Sales de. *O resgate da identidade na travessia do movimento negro:* Arte, cultura e política. 1991. Tese (Doutorado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

SOUZA, Florentina da Silva. *Afro-descendência em Cadernos Negros e Jornal do MNU.* Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do ouro:* A pobreza mineira no século XVIII. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

_______. *Inferno atlântico.* São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_______. *O diabo e a Terra de Santa Cruz.* São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

STOCKING, George W. *Race, culture and evolution.* Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

SULIKOWSKI, Ulrike. "Sie geben eine Party für die Götter und die Götter kommen". Überlegungen zu Vodun, Besessenheitskulten und dem Diskurs über Afrika. In: FILLITZ, Thomas et al. *Kultur, Identität und Macht.* Frankfurt: Iko, 1993.

TAGUIEFF, Pierre-André. Die Metamorphosen des Rassismus und die Krise des Antirassismus. In: BIELEFELD, Ulrich (Org.). *Das Eigene und das Fremde.* Hamburg: Hamburger Edition HIS, 1998.

_______. *La force du préjugé.* Paris: La Découverte, 1992.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. "Candomblé e a [re]invenção de tradições". In: CAROSO, Carlos e BACELAR, Jeferson (Orgs.), *Faces da tradição afro-brasileira.* Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

TELLES, Edward. *Racismo à brasileira.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800.* Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

TIBI, Bassam. *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels.* Frankfurt: Suhrkamp, 1991.

TINHORÃO, José Ramos. *Os negros em Portugal:* Uma presença silenciosa. Lisboa: Caminho, 1988.

TODOROV, Tzetan. *A conquista da América.* São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_______. *Nous et les autres:* La réflexion française sur la diversité humaine. Paris: Seuil, 1989.

TONKIN, Elizabeth (Org.). *History and Ethnicity.* London: Routledge, 1989.

TORRES, Alberto. *O problema nacional brasileiro.* Brasília: Ed. Nacional, 1978.

TORRES, Max Sebastián Hering. "Limpieza de sangre – Rassismus in der Vormoderne?". In: *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit,* Vol. 1, 2003.

TURRA, Cleusa e VENTURI, Gustavo (Orgs.). *Racismo cordial.* São Paulo: Ática, 1995.

UNESCO, TRC. *The race concept.* Paris: Imprimerie des Arts et Manufactures, Unesco, 1952.

UNESCO, TRQIMS. *The race question in modern science.* Paris: M. Blondin, Unesco, 1956.

UNESCO. New statement on race: The provisional text. *Man,* London, n° 124/125, The Royal Anthropological Institute, jun, 1952.

UNESCO. On race. *Man*. London, n° 219/220, The Royal Anthropological Institute, out. 1950.

VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e escravidão:* Os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial. Petrópolis: Vozes, 1986.

VALENTE, Ana Lúcia E. F. *Política e relações raciais:* Os negros e as eleições paulistas de 1982. São Paulo: FFLCH-USP, 1986.

VENDRAME, Calisto. *A escravidão na Bíblia*. São Paulo: Ática, 1981.

VENTURA, Roberto. *Estilo tropical*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VENTURI, Gustavo e BOKANY, Vilma. "Discriminação racial e preconceito de cor no Brasil". In: *Teoria e debate*. n° 39, ago/set, 2004.

VENTURINO, Diego. "Race et histoire: Le paradigme nobiliaire de la distincition sociale au début du XVIIIe siècle". In: MOUSSA, Sarga (Org.). *L'idée de 'race' dans les sciences humaines et la littérature (XVIIIe – XIXe siècles)*. Paris: L'Harmattan, 2003.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Fluxo e refluxo:* Do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e A Bahia de Todos os Santos. São Paulo, Corrupio, 1987.

_______. *Lendas africanas dos orixás*. São Paulo: Corrupio, 1987.

_______. *Notícias da Bahia:* 1850. Salvador: Corrupio, 1981.

_______. *Orixás*. São Paulo: Corrupio, 1981.

_______. *Os libertos:* Sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX. São Paulo: Corrupio, 1992.

VERLINDEN, Charles. *L'esclavage dans l'Europe médieval:* Péninsule Ibérique-France. Bruxelas: Sainte-Catherine, 1955.

VERMEULEN, Hans e SLIJPER, Boris. Multiculturalism and culturalism. "A social scientific critique of the political philosophy of multiculturalism". In: *Paper presented at the Second EuroConference Democracy beyond the nation-state. Perspectives on a post-national order*, Atenas, 5 a 7 de outubro, 2000.

VIANA FILHO, Luís. *O negro na Bahia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

VIANNA, Francisco José de Oliveira. *Evolução do povo brasileiro*. São Paulo: Monteiro Lobato & Cia., 1933.

_______. "O typo brasileiro: seus elementos formadores". In: *Diccionário histórico geográfico e etnológico do Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1922.

_______. *Populações meridionais do Brasil*. Belo Horizonte: Euff, 1987.

_______. *Raça e assimilação*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959.

WADE, Peter. "Race", Nature and Culture. *Man*, v. 28, n° 1, mar, 1993.

_______. *Race and ethnicity in Latin America*. London: Pluto, 1997.

WAGLEY, Charles. *Race and class in rural Brazil*. Paris: Unesco, 1952.

WATSON, James L. "Slavery as an institution, open and closed systems". In: WATSON, James L. (Org.). *Asian and african systems of slavery*. Berkeley: Basil Blackwell, 1980.

WATT, Montgomery W. *Der Einfluß des Islam auf das europäische Mittelalter*. Berlin: Wagenbach, 1992.

WELZ, Gisela. "Die soziale Organisation kultureller Differenz: zur Kritik des Ethnosbegriffs in der anglo-amerikanischen Kulturanthropologie". In: BERDING, H. (org.). *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität*. Frankfurt: Suhrkamp, 1994.

WILLIS, John Ralph. "The ideology of enslavement in Islam". In: WILLIS, John Ralph (Org.). *Salves and slavery in muslim Africa*. London: Frank Cass, v. I: *Islam and the Ideology of Enslavement*, 1985.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. *Ritos de magia e sobrevivência:* Sociabilidades e práticas mágico-religiosas no Brasil (1890/1940). 1997. São Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

ZERGER, Johannes. *Was ist Rassismus?* Göttingen: Lamuv, 1997.

Livros sagrados

O Alcorão. Tradução de Mansour Challita. Rio de Janeiro: Associação Cultural Internacional Gibran, s.d.

The Zohar. Translated by: Harry Sperling, Maurice Simon, Paul P. Levertoff. London, New York: The Soncino Press, 5 v., 1984.

Le Zohar. (Suivi du Midrach Ha Néélam). Traduit par: Bernard Maruani. Lagrasse: Verdier, 1981.

As mil e uma noites. Cairo: edição dár al-sha‘b, s.d.

Dicionários e Enciclopédias citados

Diccionario da lingua portuguesa (editado por Antonio Moraes SILVA). Lisboa: Santos & Vieira Commandita, 1789.

Diccionario de árabe culto moderno (árabe-español) (editado por Julio Cortés). Madrid: Gredos, 1996.

Lexikon der Ägyptologie (editado por Wolfgang Helck e Eberhard Otto). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1975.

Neues Bibellexikon (editado por Manfred Görg e Bernhard Lang). Zürich: Benziger, 1995.

Mídia impressa e televisiva

Folha de S.Paulo. 27 de fev. de 2000: Evaldo Cabral de Mello: "Reler 'O abolicionismo".

Folha de S.Paulo. 2 de abr. de 2000. José Murilo de Carvalho: "Saudade de escravo".

Quilombo: Vida, problemas e aspirações do negro. (Edição fac-similar), São Paulo: Editora 34, 2003.

Folha de S.Paulo. 6 mai. 1979: Gilberto Freyre: "Racismo no Brasil?"

Folha de S.Paulo. 5 dez. 1979: Gilberto Freyre: "Brasileiro – Sua cor?".

A favela, 4 set. 2001: Marcos Sá Corrêa: "Para inglês não ver" (Entrevista com Peter Fry).

Folha Dirigida, 17 set. 2002: Andréa Antunes: "Desiguais na universidade" (Entrevista com Yvonne Maggie).

O Globo. 21 mar. 2003. Peter Fry: "Introduzindo o racismo".

Jornal das dez da Globo News, 26 mar. 2004.

O Estado de S.Paulo. 13 abr., 2004: José Roberto Pinto de Góes: "Cotas, um remédio que é veneno".
O Globo, 14 dez., 2001. José Roberto Pinto de Góes: "Cotas raciais e políticas afirmativas: a peleja entre o padre Antônio Vieira e dois engraxates cariocas".

Imprensa Negra
(números citados):

Getulino: n° 9, 23 set., 1923; n° 11, 7 de out., 1923; n° 31, 24 fev., 1924.
O clarim d'alvorada: n° 16, 13 mai., 1928; n° 26, 13 mai., 1930; n° 34, 26 jul., 1931.
A voz da raça (AvdR): n° 2, 25 mar., 1933; n° 3, 1° abr., 1933; n° 4, 8 abr., 1933; n° 7, 29 abr., 1933; n° 10, 20 mai., 1933; n° 11, 3 jun., 1933; n° 12, 10 jun., 1933; n° 14, 24 jun., 1933; n° 15, 1° jul., 1933; n° 21, 16 set., 1933; n° 22, 30 set., 1933; n° 25, 11 nov., 1933; n° 26, 25 nov., 1933; n° 27, 9 dez., 1933; n° 28, 23 dez., 1933; n° 29, 6 jan., 1934; n° 30, 28 jan., 1934; n° 31, 3 fev., 1934; n° 32, 17 de fev., 1934; n° 35, 14 de abr., 1934; n° 40, 7 jul., 1934; n° 42, 15 dez., 1934; n° 44, 29 dez., 1934; n° 49, 23 nov., 1935; n° 52, abr., 1936; n° 54, jun., 1936; n° 56, ago., 1936; n° 57, set., 1936; n° 59, nov., 1936; n° 61, jan., 1937; n° 63, mar., 1937; n° 64, abr., 1937; n° 65, mai., 1937; n° 66, jun., 1937; n° 70, nov., 1937.

Jornais e revistas do Movimento Negro Unificado
(números citados):

Nêgo (Salvador): n° 2, s.d.; n° 3, mar., 1982; n° 5, nov., 1983; n° 6, jun., 1984; n° 8, jun., 1985; n° 10, mai., 1986; n° 14, abr., 1988.
Jornal nacional do MNU ('JNMNU'): n° 16, jun./jul./ago., 1989; n° 18, jan./fev./mar., 1991; n° 19, mai./jun./jul., 1991; n° 20, fev./mar., 1996; n° 22, ago./set./out., 1993; n° 23, set./out., 1997; n° 24, abr./mai., 1998.
Revista do MNU (São Paulo): n° 2, set./out., 1980; n° 3, mar./abr., 1981; n° 4, jul./ago., 1981.

Documentos do MNU

"Carta aberta à população – contra o racismo" (7/07/1978)
"Carta de princípios do MNU"
"Programa de ação do MNU" (I Congresso Nacional, Rio de Janeiro, dez. 1979)
"Programa de ação do MNU" (1984)
"Programa de ação e estatuto do MNU – documentos básicos do MNU" (Salvador, 1992)
Movimento Negro Unificado. *1978-1988:* 10 anos de luta contra o racismo. São Paulo: Confraria do Livro, 1988.

Boletins

"13 de Maio de 1988: A princesa esqueceu de assinar nossa carteira de trabalho" (Paulo Colina, MNU, Ilê Aiyê, Grupo Ginga, 1988)
"Boletim Informativo do MNU" (n° 7, São Paulo, jun., 1993)
"Cadernos do MNU: O que é movimento negro?"
(Adomair O. Ogunbiyi, São Bernardo do Campo, set., 1995)
"Luta negra" – Boletim do MNU, Rio de Janeiro, jun., 1995.
"Mulher negra – força rara" (Série Formação, s.d.)

Panfletos

"Reagindo à violência racial e construindo um novo Brasil", Salvador, out., 1997
"20 de novembro – Dia Nacional da Consciência Negra" (s.d.)
"Brasil: 500 anos de massacre – O europeu não descobriu nada" (s.d.)

Outros documentos

"Contexto do Centro de Articulação dos Religiosos Afro-Brasileiros" – Cenarab, v. I, out., 1992.

Entrevistas

Entrevista n° 1: 17/01/1994 – F. L.
Entrevista n° 2: 4/04/1996 – A. B.
Entrevista n° 3: 2/05/1996 – M. N. F.
Entrevista n° 4: 9/07/1997 – F. L.
Entrevista n° 5: 29/10/1993 – M. B.

Gravação

Discursos da Marcha Zumbi dos Palmares (Brasília, 20/11/1995).